TEODORA DUMITRU

Modernitatea politică şi literară în gândirea lui E. Lovinescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
DUMITRU, TEODORA
Modernitatea politică şi literară în gândirea lui E. Lovinescu / Teodora Dumitru. - Bucureşti : Editura Muzeul Literaturii Române, 2016
ISBN 978-973-167-354-7

821.135.1.09 Lovinescu, E.

C.N.C.S., categoria B
Cod CNCS PN - II - ACRED - ED - 2012 - 0374

Redactor: George NEAGOE
Tehnoredactor: Luminiţa LOGIN
Coperta: Nicu ILIE

TEODORA DUMITRU

Modernitatea politică şi literară în gândirea lui E. Lovinescu

Editura Muzeul Literaturii Române

Bucureşti, 2016

Profesorilor mei

Partea I
Ştiinţific–politic–literar: mecanismele unui cerc vicios

Cheia oricărei probleme, Passe-partout*, – Evoluţiune!*
Mode, religiuni, sisteme filosofice, economice, politice, culinare, tot!
O revoluţiune chiar, tot o evoluţiune – violentă; dar evoluţiune: fire,
venire, devenire, parvenire; a parveni, deveni, veni, a fi…
Şi iar şi iar.

(I.L. Caragiale)

Argument

Deşi obiect al unor monografii şi studii consistente[1], opera lui E. Lovinescu a rămas neaprofundată în complexitatea gândirii sale. Cauza? Specializarea eminamente literară a exegeţilor şi, în consecinţă, privilegierea unghiului de vedere literar. Criticii şi istoricii literari îi subordonează contribuţia filosofico-sociologică intereselor literare, sociologii şi politologii îi contestă sau îi ignoră competenţele dincolo de domeniul literaturii, filosofii de formaţie îi remarcă diletantismul judecăţilor şi nesiguranţa conceptelor.

În epocă, scriu despre Lovinescu îndeosebi criticii literari sau scriitorii – G. Ibrăileanu, N. Iorga, G. Călinescu, Tudor Vianu, Mihail Sebastian, Pompiliu Constantinescu, Şerban Cioculescu, Vladimir Streinu, Ion Barbu ş.a. După 1944 e pus la index, ca exponent al unei gândiri idealiste sau burgheze, monografiile care-i sunt consacrate după relaxarea ideologică din deceniul al şaptelea, tot dinspre critica şi istoria literară, evidenţiindu-i gândirea asupra literarului şi mai puţin pandantul ei sociopolitic, redus la o anexă a primeia. Se fac concesii pentru recuperarea lui din perspective acceptabile publicării în regimul comunist, mascând sau corectând distanţele pe care burghezo-liberalul

[1] Ileana Vrancea, *E. Lovinescu: critic literar* (Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965); Eugen Simion, *E. Lovinescu, scepticul mântuit* (Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1971; ediţia a doua, revăzută şi adăugită, 2 vol., Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", Bucureşti, 1996); Florin Mihăilescu, *E. Lovinescu şi antinomiile criticii* (Editura Universităţii din Bucureşti, 1972); Al. George, *În jurul lui E. Lovinescu* (Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1975); I. Negoiţescu, *E. Lovinescu* (Editura Albatros, Bucureşti, 1970); Ion Bogdan Lefter, *Recapitularea modernităţii* (Editura Paralela 45, Piteşti, 2000); Andrei Terian, *G. Călinescu, a cincea esenţă* (Editura Polirom, Iaşi, 2009); Ligia Tudurachi, *Cuvintele care ucid* (Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2011); Antonio Patraş, *E. Lovinescu – modele critice* (Editura Muzeul Literaturii Române, Bucureşti, 2013).

şi autonomistul estetic Lovinescu şi le asumase ori şi le-ar fi putut asuma în raport cu clasicii marxism-leninismului[1]. După 1989, scrierile despre modernitatea socio-economico-politică românească[2] nu-l ating decât incidental, prin acroşări fără anvergură, cu nimic dincolo de vulgata livrată deja de critica literară ori prin filtre indirect interesante pentru subiectul Lovinescu, care nu-și pun problema abordării lui intensive sau exhaustive. Bref, autorul *Istoriei civilizației române moderne* pare sortit unei cariere de subiect parţial sau dispensabil ca ansamblu, mai prizat pentru calitatea descendenţilor şi a liniilor de fugă favorizate de ideile lui, a proiecţiilor care s-au făcut şi se pot face încă în numele lor, decât pentru realitatea din terenul operei propriu-zise.

---

[1] Vezi Florin Mihăilescu, *op. cit.*, cap. „Estetism şi militantism".

[2] Mă limitez la enumerarea următoarelor contribuţii: Cristian Preda, *Modernitatea politică şi românismul* (Editura Nemira, Bucureşti,1998), Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea* (Editura Univers, Bucureşti, 1999), Sorin Adam Matei, *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu şi piața liberă a ideilor* (Editura Compania, Bucureşti, 2004), Constantin Nica, *Liberalismul din România, teorie şi practică*, I-IV (Editura Institutului de Ştiințe Politice şi Relaţii Internaţionale, Bucureşti, 2005-2008), Daniel Barbu, *Politica pentru barbari* (Editura Nemira, Bucureşti, 2005), Adrian-Paul Iliescu, *Anatomia răului politic* (Editura Ideea Europeană, Bucureşti, 2005), Sorin Antohi, ed., *Modernism şi antimodernism* (Editura Cuvântul, Bucureşti, 2008), Bogdan Murgescu, *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice 1500-2010* (Editura Polirom, Iaşi, 2010), Victor Rizescu, *Tranziții discursive. Despre agende culturale, istorie intelectuală şi onorabilitate ideologică după comunism* (Editura Corint, Bucureşti, 2012), Lazăr Vlăsceanu, Marian-Gabriel Hâncean, *Modernitatea românească* (Editura Paralela 45, Piteşti, 2014). Până în momentul de faţă se poate spune, cred, că unicul interpret specializat al gândirii sociopolitice a lui Lovinescu rămâne Z. Ornea, în studiile introductive la *Istoria civilizației române moderne*. Recente reinterpretări ale sociologiei lovinesciene din unghiul antropologiei, al sociologiei contemporane şi, în genere, al epistemologiei se pot găsi în lucrările semnate de Mona Mamulea, *Dialectica închiderii şi deschiderii în cultura română modernă* (Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007) şi Lionel Decebal Roşca, *La umbra timpului în floare. Protocronismul. Prolegomene la monografia unei idei* (Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2013); utilitatea lor, deşi conjuncturală (aceste lucrări neluând în calcul o abordare în profunzime a gândirii lovinesciene, vizată mai mult pentru efectele ei în sfera culturii române postbelice), trebuie totuşi judecată pozitiv.

Nu este în intenţiile mele de moment să demonstrez calitatea de subiect total a acestei personalităţi majore a primei jumătăţi de secol XX românesc. Sunt însă de părere că nu se poate iniţia o astfel de întreprindere fără defrişarea unui continuum ideatic fundamental în opera lui Lovinescu: e vorba de circuitul ştiinţific–politic–estetic/ literar[1]. Influenţa paradigmei ştiinţifice asupra teoriilor sociologice, politice şi estetice ale criticului, preocuparea minuţioasă de a asigura breşe, coridoare de compatibilitate şi fluiditate între ideile sociopolitice şi estetice şi teorii ştiinţifice în vogă arată că Lovinescu este mai mult decât profesionistul unei singure discipline şi că, fără să reîmbrace toga criticii culturale maioresciene, face un pas înainte, peste critica literară în sens restrâns, pe care a ilustrat-o la noi printre primii, înspre ceea ce s-ar putea numi o epistemologie a literarului – o *abilitare* (în sensul de avansare, upgradare) a criticii literare, a discursului despre literatură şi artă, în genere, care să le asigure acestora participarea, alături de ştiinţe sau de filosofie – *qua* ştiinţă şi *qua* filosofie – la procesul de cunoaştere. În acest sens, efortul unificator sau transgresiv al scrierilor lui Lovinescu – de la istoriile literare până la beletristică, mereu dincolo de critică, de istorie literară şi de literatură, dar mereu înapoi la ele – îmi pare mai important în ordine universală decât calitatea lui asumată de critic şi de istoric literar, chiar dacă unul iniţiator de canon şi de teme cu posteritate largă în conştiinţa literaţilor autohtoni.

Imposibilitatea de a decide calitatea de sursă sau de efect a unei teorii lovinesciene pledează pentru ideea continuumului de care aminteam: nu se poate arăta, de pildă, cu precizie dacă teoria formelor generatoare de fond sau a mutaţiei valorilor estetice – ambele indisociabil legate de numele lui Lovinescu – vine dinspre ştiinţă, pentru a susţine convingeri politice şi opţiuni literare, sau dacă, dimpotrivă, este o teză din sfera artei care-şi caută susţinere în sfera ştiinţelor sau a politicului. Teoria mutaţiilor lansată de biologul olandez Hugo de Vries funcţionează la E. Lovinescu şi ca argument politic, pentru justificarea

[1] Lovinescu se apropie, în acest profil intelectual, de rivalul său de idei G. Ibrăileanu, care caută şi el, cu egală asiduitate, dubla legitimare a literarului prin ştiinţific şi invers, despărţindu-se de un G. Călinescu, la care relaţia dintre gândirea ştiinţifică şi sfera artei e mai puţin curtată, arta producându-se în endogamie, după propriile legităţi.

opţiunilor liberale în edificarea civilizaţiei române moderne, dar şi ca argument literar, pentru a explica declinul interesului estetic pentru opere din trecut. Sensul influenţelor pare valid atât dinspre ştiinţă spre artă, cât şi dinspre artă spre sfera ştiinţei şi a politicului: receptarea contemporană fără palpit emoţional a *Iliadei*, adică „mutaţia valorilor estetice", poate fi văzută, astfel, ca un argument – din sfera artei – care susţine (se coroborează cu) descoperirea lui Vries din sfera biologiei postdarwiniene. Ambele sensuri sunt acceptabile: Lovinescu identifică în sfera ştiinţei surse de legitimare a politicului şi/ sau a esteticului asigurând, în acelaşi timp, un coridor deschis spre cealaltă perspectivă: a lumii privite dinspre (o) artă sau (o) literatură compatibilă până la detaliu cu felul în care ştiinţa s-a obişnuit (sau s-a dezobişnuit) să vadă lumea.

Şi pentru că am ajuns la concluzia că abordarea gândirii lui E. Lovinescu în calitate de subiect parţial ori intermediar, în demersuri cu altă miză decât coerenţa ei imanentă, şi-a atins un punct de saturaţie (chiar dacă nu şi unul de satisfacţie), în lucrarea de faţă doresc să iau poziţia adversă şi să pun în lumină funcţionarea şi funcţionalitatea internă a teoriilor lovinesciene în raport cu propriile premise şi cu reperele asumate, şi mai puţin modul în care acestea au fost interpretate sau cooptate în teorii conexe, complementare ori antagonice. Ce mă preocupă aici în primul rând este, aşadar, nu o genealogie a efectelor, ci o reconstituire elementară a „cauzelor" gândirii lovinesciene, în imediatul relaţiilor sale cu mişcarea de idei a timpului.

Geometria legilor şi meandrele concretului

Istoria civilizaţiei române moderne[1] a avut un rol de pionierat în filosofia culturii şi în sociologia românească, domenii ilustrate, în primele lor ipostaze autohtone, tot prin contribuţii ale criticilor literari: Titu Maiorescu (cu teoria formelor fără fond şi critica mediocrităţii din *În contra direcţiei de astăzi în cultura română*, 1868, dar şi cu afirmarea criticismului catalitic din *Direcţia nouă în poezia şi proza română*, 1872), C. Dobrogeanu-Gherea (cu teoria determinaţiunii din „Post scriptum sau Cuvinte uitate", 1908) sau G. Ibrăileanu (cu *Spiritul critic în cultura românească*, 1909). Lucrările cu caracter istoriografic, de genealogie a culturii, a partidelor politice autohtone, a mentalităţilor, a structurii economice, sociale etc., datorate unor Pompiliu Eliade, N. Iorga, A.D. Xenopol, C. Rădulescu-Motru, D. Drăghicescu, Radu Rosetti, D.V. Barnoschi ş.a., converg spre aceeaşi arie de preocupări, pentru ca istoriile lui Ştefan Zeletin (ale cărui *Burghezia română – originea şi rolul ei istoric* şi *Neoliberalismul* apar în preajma *Istoriei civilizaţiei…*, în 1925, respectiv în 1927, ca *verso*-uri ale perspectivei lovinesciene), scrierile din aceiaşi ani ale lui Lotar Rădăceanu (seria „Oligarhia română", 1924-1927), Şerban Voinea (*Marxism oligarhic*, 1926) şi, mai târziu, Mihail Manoilescu (*Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, 1942) să vizeze şi mai aplicat speţa aflată şi în centrul preocupărilor lui Lovinescu: originea şi statutul burgheziei pe teritoriul României moderne, altfel spus, relaţia dintre burghezie şi modernitate.

---

[1] Apărută la Editura Ancora, în trei volume, în 1924 şi 1925. Pentru citările din studiul de faţă, voi întrebuinţa ediţia de la Editura Minerva, Bucureşti, 1997, ediţie şi studiu introductiv de Z. Ornea. Pentru ancorarea citatelor, voi folosi sigla *IC*, urmată de numărul paginii.

Acuzat de C. Rădulescu-Motru[1] că *Istoria civilizaţiei…* ar camufla o pledoarie pentru emfatizarea rolului avut de liberali şi îndeosebi de Ion C. Brătianu în construirea României moderne, Lovinescu îşi concentrează riposta într-un singur punct: demersul său nu e unul retoric (pledoaria), ci unul ştiinţific: lucrul în spiritul legilor. E vorba de o sumă de „legi" sociologice care, deşi aplicate elementului uman imprevizibil, împărtăşesc cu legile ştiinţelor tari caracterul de necesitate (de unde şi recursul frecvent la expresii de tipul „porunca acestei necesităţi sociologice", „necesitatea legilor sociale" etc.; sintagmă recurentă, „era fatal ca…" ar fi putut funcţiona chiar ca *motto* al *Istoriei civilizaţiei…*). Aceste legi – două la număr în concepţia lui Lovinescu, *legea interdependenţei* şi *legea imitaţiei* – ar explica şi ar fi confirmate de fenomenul evoluţiei în salturi (sau al formelor generatoare de fond, conceptele sunt la el interşanjabile) din sfera sociopolitică, pe de o parte, şi de literatura modern(ist)ă, de sorginte burgheză, pe de altă parte. A fi modern în civilizaţia română modernă şi în literatura aferentă, căreia *Istoria civilizaţiei…* îi furnizează baza doctrinară, înseamnă a fi eminamente în contact cu sfera ştiinţei. Ştiinţificul, politicul şi literarul sunt coroborate, îşi livrează reciproc argumente. Caracterul ştiinţific al faptului de a fi modern este un argument inexpugnabil pentru Lovinescu în polemici cu adversari de diverse facturi. A fi modern nu e, prin urmare, o opţiune dintr-un pachet mai vast, *à prendre ou a laisser*, ci o inerenţă, singura posibilitate. În acest caz, importul de idei şi dezvoltarea în salturi pe care se bazează teoria sincronismului, cu ale sale două „legi", are, pentru Lovinescu, un caracter de fatalitate, iar negarea acestuia, abia ea, s-ar dovedi retorică pură.

Dacă admitem însă, cu Rădulescu-Motru, că demonstraţia lui Lovinescu este de fapt o pledoarie pseudoştiinţifică propulsată de o teză

---

[1] „Ideologia revoluţionară în cultura română", un articol al lui C. Rădulescu-Motru care tratează primele două volume ale *Istoriei civilizaţiei…* şi lucrarea lui Ştefan Zeletin *Burghezia română*, apăruse în două numere din „Mişcarea literară", nr. 29 şi 30, din 30 mai, respectiv 6 iunie 1925. De altfel, mai timpuria lucrare a lui Rădulescu-Motru *Cultura română şi politicianismul* (1904; vezi îndeosebi capitolele V, VI) pronunţase un punct de vedere fără doar şi poate opus aceluia expus de Lovinescu în *Istoria civilizaţiei…* cu privire la rolul fast al politicienilor (liberali) de la şi de după 1848 şi la preeminenţa ideologicului asupra materialului.

favorabilă liberalismului, că mariajul argumentelor din sferele ştiinţifică, politică şi estetică/ literară maschează, în fond, un raţionament vicios, calificat de absenţa fundamentelor tari şi care caută legitimare în temeiuri la rândul lor aflate în căutarea temeiurilor, atunci s-ar putea accepta că peremptoriu este, pentru Lovinescu, argumentul politic. *Istoria civilizaţiei…* ar apărea atunci ca un vast angrenaj de justificare (disculpare) sau de gonflare a opţiunilor teoretice şi, într-o măsură mai mică, a soluţiilor puse în practică de liberalii români din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, îndeosebi din intervalul cuprins între Revoluţia de la 1848 şi Constituţia din 1866, adică a eforturilor făcute în favoarea industrializării (în plan economic), a subiectului urban (în plan sociologic) şi a proiectului naţional (în plan politic), pe fondul ignorării sau al tergiversării strategice a altor priorităţi, între care tratarea democratică a subiectului rural şi a chestiunii agrare – problemă de mare gravitate, aflată la originea răscoalelor ţărăneşti din 1888 şi din 1907. Dacă am adopta această perspectivă, s-ar putea spune că pentru servirea acestei teze politice (politicianiste)[1] a mobilizat Lovinescu toate explicaţiile conexe din sfera ştiinţificului şi a literarului: de la cele două „legi" ale sincronismului, *interdependenţa* şi *imitaţia*, la teoria evoluţiei în salturi din domeniile instituţional, economic, social şi artistic (respectiv la întoarcerea pe dos a teoriei formelor fără fond a lui Titu Maiorescu) şi,

[1] Dincolo de indiscutabila pasiune obiectivă pentru ceea ce se putea numi o gândire liberală, Lovinescu avea şi certe raţiuni subiective pentru privilegierea liberalismului românesc istoric: tatăl său, Vasile T. Lovinescu (numele real fiind Vasile Teodorescu) ajunge deputat şi senator din partea Partidului Liberal, iar fratele, Octav Lovinescu – primar al Fălticeniului şi prefect prin intermediul aceleiaşi formaţiuni politice. Relaţiile de familie cu liberalismul au fost, de altfel, asumate permanent de Lovinescu, până în schiţa autobiografică semnată *Anonymus Notarius* (1942). Mai mult decât o relaţie de familie biologică, liberalismul ţine, în cazul lui Lovinescu, şi de influenţa unei familii spirituale: mentorul său doctoral, criticul, istoricul literar şi sorbonardul francez Émile Faguet, era la rândul său propagator al unor convingeri liberale şi autor al volumului *Le Libéralisme* (1903), care îi va fi conturat tânărului Lovinescu opţiunea spre *un anume* liberalism de sorginte franceză (Faguet nenumărându-se totuşi printre sursele de referinţă ale liberalismului contemporan, nici măcar ale celui francez, şi divergând în aspecte importante de tradiţia liberalismului anglo-saxon).

mai departe, la conceptele de literatură sincronizată (modernistă) şi de mutaţie a valorilor estetice, ambele cu originea în acelaşi nex saltaţionist. Politicul ar comanda, din acest unghi de vedere, selectarea argumentelor din sfera ştiinţifică şi literară.

A treia perspectivă – a opţiunilor sau a ideilor literare care ar putea fi găsite la baza convingerilor politice şi a selectării argumentelor ştiinţifice – este, la rândul ei, posibilă, însă nu e susţinută de cronologia luărilor de poziţie lovinesciene: ipotezele sale literare originale au fost, în genere, premerse de atitudini socioculturale şi politice. Drumul de la blamarea simbolismului la angajarea lui în cauza modernismului autohton a coincis, de pildă, în gândirea lui E. Lovinescu, cu drumul de la tatonarea filierelor Ibrăileanu–Iorga, din primii ani ai carierei sale de critic (în primul deceniu al secolului al XX-lea), până la precizarea unui profil tot mai personal şi a unei filosofii în dezacord patent cu ideologiile nefavorabile industrializării şi urbanizării României, profil în care se încadra şi acceptarea literaturii de inspiraţie occidentală.

Fundamentele teoretice ale *Istoriei civilizaţiei*… sunt expuse nu cum era de aşteptat, în primul dintre cele trei volume ale lucrării, ci în ultimul, şi nu într-o formă neutră, de sinteză, ci sub forma unei suite de polemici întreţinute cu autori care exprimaseră opinii despre volumele precedente (C. Rădulescu-Motru, G. Ibrăileanu ş.a.). Lovinescu face aici, în plus, unele precizări şi disocieri asupra unor aspecte care funcţionaseră în volumele anterioare în regimul implicitului; de aceea studierea gândirii lui trebuie să pornească de la acest volum. În articolul citat, Rădulescu-Motru, unul dintre primii săi comentatori, îi reproşează, între altele, faptul că din primele două volume ale *Istoriei civilizaţiei…* se înţelege că „la formarea civilizaţiei române moderne fondul sufletesc propriu al poporului român nu contribuie cu nimic". Lovinescu găseşte (abia) acum ocazia potrivită pentru a introduce o disociere între ideea de *civilizaţie* (sau „*totalitatea condiţiilor materiale*" – *IC*, 254) – care ar fi mutaţionistă, predispusă imitaţiei şi evoluţiei în salturi – şi ideea de *cultură* – care ar fi produsul unei evoluţii graduale, mult mai lente, dependente de elementul „sufletesc". Disocierea cu pricina (pentru temeiurile căreia trimite la Condorcet, Alexander von Humboldt, Herder, Adam Smith, H. Chamberlain şi Oswald Spengler) este de mare

importanţă în detectarea modului de funcţionare a continuumului ştiinţific–politic–estetic/ literar din teoriile lovinesciene, nefiind altceva decât geamăna dicotomiei formă–fond, care, aşa cum voi arăta mai jos, corespunde, în sfera literaturii, şi unei dicotomii a genurilor: proză (= formă, civilizaţie) *vs* poezie (= fond, cultură). Câtă vreme „civilizaţia" înseamnă „formă", se poate afirma fără pericol, crede Lovinescu, că „«[f]ondul sufletesc propriu al poporului român» n-a colaborat cu nimic la descoperirea şi invenţiile lui Gutenberg, Papin, Stephenson …" (*IC*, 254) şi că suntem „beneficiari integrali" ai unor „bunuri materiale" datorate altora. Totuşi, în cursul demonstraţiei din *Istoria civilizaţiei…*, ca şi în istoriile literare ulterioare, devine tot mai limpede, cum s-a şi observat, de altfel, faptul că o disociere fermă între cultură şi civilizaţie, ca între spiritual şi material, nu e funcţională în discursul lovinescian, artele în ansamblu figurând, la el, în varii momente ca forme de civilizaţie. Întreg efortul depus de Lovinescu pentru promovarea modernismului literar n-are, apoi, sens, dacă literarul n-ar fi (şi) o formă de civilizaţie, care poate fi importată şi adaptată la condiţiile locale ca orice instituţie sau cod de legi, ori dacă, invers privind lucrurile, civilizaţia n-ar fi (şi) cultură. Un alt argument pentru relativizarea distincţiei dintre cultură şi civilizaţie este chiar modul în care Lovinescu înţelege să gestioneze (prin militantism explicit, patronând un cenaclu şi o revistă literară) cauza literaturii zise „moderniste", o literatură invitată să-şi producă efectele sub ochii lui, ai criticului şi ai istoricului, nu în decenii sau în sute de ani, aşa cum ar fi cerut presupusul ritm de evoluţie graduală a culturii.

Teoria sincronismului expusă în *Istoria civilizaţiei…* se bazează, spuneam, pe două „legi" sociologice: legea interdependenţei şi legea imitaţiei, iar maniera prin care Lovinescu le abordează şi le ajustează în serviciul propriei demonstraţii ţine de mecanismele unei reflecţii inervate de acelaşi continuum ştiinţific–politic–estetic a cărui elucidare mă preocupă în demersul de faţă.

LEGEA INTERDEPENDENŢEI. Atunci când Lovinescu a vehiculat conceptul de „lege a interdependenţei"[1], difuz în volumele întâi şi

[1] Aşa cum arăta Z. Ornea în prefaţa ediţiei *Istoria civilizaţiei române moderne*, „[m]otivul ideatic de la care a pornit [Lovinescu]", adică „principiul sincro-

al doilea din *Istoria civilizaţiei…* şi teoretizat abia în al treilea – ca propagare a „caracterelor esenţiale" (de la invenţii şi descoperiri mai întâi de ordin material şi până la achiziţii de ordin instituţional, juridic, economic, social şi artistic) între civilizaţii contemporane, cu concluzia interdependenţei „morale şi materiale a tuturor popoarelor europene de astăzi" (*IC*, 115) –, opiniile criticilor s-au concentrat asupra a două aspecte: pe de o parte, paternitatea conceptului, pe de altă parte plauzibilitatea utilizării lui în speţa românească vizată. Cercul de la „Viaţa românească" revendicase patentul „teoriei necesităţii introducerii formelor noi", dar contestase, prin Ibrăileanu, ideea punctuală a interdependenţei dintre civilizaţia română şi cele occidentale, pledând pentru mai realistul concept de „dependenţă" – într-o perspectivă cinic-colonialistă („unele popoare mulg şi altele sunt mulse. Şi toată «filosofia» e să nu fii muls"[1]), soluţia găsită de poporanişti pentru cazul românesc fiind „imperativul democraţiei rurale", nu proiectul modernizării prin industrializare şi capitalism burghez. Şi Rădulescu-Motru recomanda raportarea la perspectiva colonialistă („Este o dependenţă conştientă, voită, adică un fel de dependenţă colonială de Franţa în genul celei algeriene?"[2]), propunând, în locul interdependenţei, mai modestul concept de „parazitism".

Lovinescu a tratat simplu problema, înnodând cele două puncte de atac – paternitatea şi plauzibilitatea manevrării lui – într-o soluţie unică şi pragmatică: uzul face sensul. Accepţia particulară dată de el acestui concept importat de aiurea şi vehiculat inclusiv de antecesori români ai săi i-ar conferi, altfel spus, dreptul la originalitate şi, în acelaşi

---

nismului (altfel zicând, al interdependenţei)", era un motiv „de circulaţie curentă de peste opt decenii în sociologia culturii din România. Rezumând liminar lucrurile, era vorba de vechea idee întâlnită peste tot, de la cartea şi studiul purtând semnături de prestigiu până la articolul pedestru de gazetă, după care schimbarea ciclului de evoluţie a ţării s-a produs la mijlocul veacului al XIX-lea ca urmare a raporturilor necesare cu ţările europene avansate. […] ideea apărea, peste tot, ca un loc comun" (*IC*, XIII).

[1] Apărut, cu titlul „Iar interdepedenţa!", în „Viaţa românească", nr. 4, 1925; reprodus în G. Ibrăileanu, *Opere*, ediţie de Al. Piru şi Rodica Rotaru, Editura Minerva, Bucureşti, 1977, vol. 5, p. 187; citat de Lovinescu la p. 277.

[2] C. Rădulescu-Motru, „Ideologia revoluţionară în cultura română", art. cit., partea întâi (apărut în „Mişcarea literară", nr. 29, 30 mai 1925); pasaj citat de Lovinescu la p. 278.

timp, la plauzibilitate. El a arătat astfel că, deşi „Viaţa românească" i-ar fi anticipat pe teren românesc ideile presupuse de „legea interdependenţei", totuşi accepţia rezervată de poporanişti acestui concept şi proiectul economico-politic propus de ei statului român în context european şi mondial le retrag dreptul de a-l manipula/ revendica în mod legitim. Ideea unui stat pur agrar („prin negarea posibilităţii unui capitalism român şi a unei industrii naţionale, poporanismul afirmă necesitatea menţinerii unui stat pur agrar" – *IC*, 276) e incompatibilă cu ceea ce Lovinescu consideră a fi „spiritul veacului" şi, deci, lipsită de forţa revendicării vreunei priorităţi în raport cu propria teorie a sincronismului: „Oricât ar dori unii să rămână la «mulsul vacilor», mersul evoluţiei noastre sociale se îndreaptă automatic spre dezvoltarea burgheziei" (*IC*, 277)[1]. Faptul că are convingerea că el însuşi intuieşte cu mai mare pătrundere care este „spiritul veacului", dându-i o utilizare mai justă, i-ar asigura lui Lovinescu drept de preempţiune asupra con-

[1] Trebuie ţinut cont aici de faptul că proiectul poporanist – consolidat pe scena culturală şi politică odată cu apariţia „Vieţii româneşti", în 1906, şi a suitei de articole a lui C. Stere intitulate „Social-democratism sau poporanism?", publicate aici în 1907 şi 1908 –, proiect care păstra din programul socialiştilor din ultima decadă a secolului al XIX-lea (în speţă, Partidul Social-Democrat al Muncitorilor din România, înfiinţat în 1893 şi dezorganizat în 1899, după aşanumita „trădare a generoşilor") o serie de obiective democratice între care votul universal şi emanciparea ţăranilor, s-a aşezat totuşi sub auspiciile Partidului Liberal condus de Ion I.C. Brătianu. Ca filosofie liberală, deşi una de extremă stânga, poporanismul militează pentru modernizare (chiar dacă nu în primul rând *via* industrializare) şi se consideră progresist (aspect care-l distinge de sămănătorismul mult mai conservator); însă refuză să admită necesitatea expansiunii capitalismului pe teren autohton, ca etapă inevitabilă pentru accederea la socialism, precum şi radicalitatea emancipărilor solicitate de socialiştii de tipul lui Dobrogeanu-Gherea sau Christian Racovski, alegând, în schimb, să-şi modeleze deziderateleă la umbra ideii naţionale (vezi promovarea conceptului de „specific naţional"). Soluţia poporanistă a statului agrar sau a micilor proprietăţi rurale, ca formă de organizare economică specifică anumitor condiţii de dezvoltare, nu era, pe de altă parte, străină mediilor intelectuale europene ale epocii, iar în spaţiul românesc a putut fi văzută, măcar sub unele aspecte, ca „înaintată" şi chiar ca „revoluţionară", dat fiind că presupunea desfiinţarea latifundiilor (Z. Ornea, *Viaţa lui C. Stere* [1989-1991], Editura Compania, Bucureşti, 2006, p. 308).

ceptului de interdependenţă; prioritatea în ordine cronologică e învinsă de prioritatea în ordine pragmatică (uzul adecvat la context): „Sensul atribuit «interdependenţei» sau «determinaţiunii» lui C. Dobrogeanu-Gherea o scoate cu desăvârşire din discuţie şi o pune pe un teren propriu de luptă ce nu ne mai interesează" (*IC*, 276). Aşezarea problemei în acest cadru escamota totuşi o rezolvare autentică a ei, măcar prin aceea că implica, totodată, faptul că preopinenţii au, la rândul lor, drept „de posesie" asupra conceptului în logica sensului pe care i-l conferă.

În riposta contra lui Rădulescu-Motru, Lovinescu şi-a făcut punctul de vedere şi mai clar, respingând scurt paradigma colonialistă, pe care n-o (mai) considera de actualitate la momentul scrierii *Istoriei civilizaţiei…* („Interdependenţa ţării noastre în sânul vieţii europene nu mai este «interdependenţa muştei din plasa păianjenului», ci o interdependenţă reală […] În domeniul politic, colaboraţia noastră este de pe acum efectivă. România a devenit un factor apreciabil al echilibrului european" – *IC*, 279). „Recolta de grâu" şi exploatarea „terenurilor petrolifere", susţine tot aici Lovinescu, s-ar număra printre factorii de creştere a prestanţei româneşti pe plan internaţional[1].

---

[1] Lovinescu vorbea aici, *nota bene*, de pe poziţiile realistului, nu ale optimistului. De remarcat însă că unul dintre aceşti factori – recolta de grâu – pledează mai curând cauza statului agrar visat de Ibrăileanu, în condiţiile în care nu se putea vorbi, la începutul secolului al XX-lea românesc, de mecanizarea agriculturii la un nivel care să-i asigure competitivitatea ca industrie – vezi în acest sens contribuţiile lui Victor Axenciuc, „România, grânarul Europei?", în „Magazin istoric", nr. 1, 1999, şi Bogdan Murgescu, *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice 1500-2010*, care demontează mitul performanţelor agrare româneşti din epoca modernă. Avantajele aduse de exploatarea petrolului nu trebuie, iarăşi, supraestimate, per ansamblu decalajele dintre statul român şi celelalte state europene agravându-se în perioada care-i dăduse lui Lovinescu motive de optimism: „România s-a plasat constant de-a lungul secolului al XIX-lea în ultimul eşalon al ţărilor europene, iar desprinderea finală în raport cu celelalte state balcanice s-a datorat în mare măsură avântului industriei petroliere de la începutul secolului al XX-lea, determinat la rândul său de afluxul apreciabil al investiţiilor străine în acest sector după adoptarea Legii Minelor din 1895. Mai mult, în ciuda realizărilor şi chiar a unei uşoare recuperări parţiale, în anii 1900-1913, *decalajul relativ al României faţă de media europeană s-a agravat*, raportul fiind de 1:1,6 la 1800, 1:2,83 în 1860 şi 1:3,46 în 1913" (Bogdan Murgescu, *op. cit.*, pp. 114-123), o cauză fiind faptul

Maestru al disocierilor de predecesori şi contemporani, Lovinescu îşi alege totuşi un antemergător în chestiunea interdependenţei, şi anume „legea determinaţiunii" formulate de C. Dobrogeanu-Gherea[1], în continuarea căreia crede că poate plasa cu folos propria teorie: „Examinate obiectiv, fără a fi contradictorii, legea «interdependenţei» şi această lege de «determinaţiune a vieţii şi mişcării sociale a ţărilor înapoiate prin cele înaintate» sunt, de fapt, două momente ale formaţiei civilizaţiei noastre uşor de disociat. […] dacă la începuturile intrării noastre în planul civilizaţiei moderne, nu se poate vorbi de o interdependenţă, nu se mai poate vorbi azi nici de o «determinaţiune» […] adică în sensul impunerii unor forme diferenţiate şi chiar inferioare de viaţă socială, după interesul strâmt al popoarelor înaintate. […] şi «determinaţiunea» ca şi «interdependenţa», adică ambele momente ale formaţiei civilizaţiei române moderne, dominate de un spirit unic, pot fi înglobate într-o singură lege: în *legea sincronismului vieţii moderne*, care lucrează în chip nivelator, şi nu de diferenţiere" (*IC*, 275)[2].

---

că „industria românească de dinainte de 1914 nu a reuşit să fie un factor major de urbanizare" (*ibid.*, pp. 142-143). În orice caz, trebuie remarcat faptul că valorile prin care statul român căuta să-şi consolideze poziţia în concertul european interbelic sunt eminamente materiile prime sau resursele naturale (cereale şi petrol) – nu produse fabricate de industria autohtonă; cazul ar putea fi considerat specific populaţiilor colonizate, cărora li se exploatează ieftin resursele naturale şi li se vând cu profit produse fabricate în metropolă. O opinie similară formulase, în epocă, Ştefan Zeletin, pentru care situaţia României ca exportatoare de cereale denotă o poziţie economică încă modestă, de stat-colonie (vezi *Burghezia română – originea şi rolul ei istoric*, Editura „Cultura Naţională", Bucureşti, 1925, pp. 132-133), exportul de grâu fiind judecat ca direct proporţional cu „mizeria maselor" (*ibid.*, p. 116).

[1] Gherea scrisese: „Ţările rămase în urmă intră în orbita ţărilor capitaliste înaintate, ele se mişcă în orbita acestor ţări şi întreaga lor viaţă, dezvoltare şi mişcare socială e determinată de viaţa şi mişcarea ţărilor înaintate, e determinată de epoca istorică în care trăim, de epoca capitalist-burgheză. Şi această determinaţiune a vieţii şi mişcării sociale a ţărilor înapoiate prin cele înaintate le e însăşi condiţia necesară de viaţă" („Post scriptum sau Cuvinte uitate", 1908; reprodus în Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, ediţie de I. Popescu-Puţuri şi Ştefan Voitec, Editura Politică, Bucureşti, vol. III, 1977, p. 481). Argumentaţia e reluată în *Neoiobăgia* (1910) şi în alte scrieri.

[2] Previzibilă în epocă, dar nu mai puţin interesantă azi, din perspectiva conceptului contemporan de *World Literature*, căruia i s-a găsit un antecesor

Înainte de Ibrăileanu şi de Dobrogeanu-Gherea, Maiorescu fusese cel care, descriind condiţiile de apariţie a formelor fără fond, lansase o prototeorie a (inter)dependenţei, arătând că influenţa străină e inevitabilă, dar că filtrul raţiunii critice aplicat elitelor culturale poate discerne şi promova valorile naţionale cu adevărat relevante: „Românii, anticipând formele unei culturi prea înalte, au pierdut dreptul de a comite greşeli nepedepsite […] Critica, fie şi amară, numai să fie dreaptă, este un element neapărat al susţinerii şi propăşirii noastre, şi cu orce jertfe şi în mijlocul a orcâtor ruine trebuie împlântat semnul adevărului!"[1]. Soluţia lui Maiorescu însemna refuzul compromisului sau al „improvizaţiei"[2] şi deplina sincronizare culturală a elitelor româneşti cu cele europene avansate („niciunul din principiile fundamentale la care a ajuns Europa cultă să nu ne fi rămas ascuns"[3]). Trebuie remarcat faptul că Maiorescu părea să delege astfel exclusiv elitelor (intelectuale, nu neapărat de stirpe) responsabilitatea modernizării statului român, punct de vedere care va dobândi o tratare diferită la Lovinescu: acesta va accepta rolul modernizator al elitelor (aristocratico-intelectuale) din preajma revoluţiei paşoptiste, dar va considera de o utilitate cel puţin egală cooptarea ulterioară a claselor de mijloc în acest proiect al modernizării. Dacă Lovinescu ar fi putut semna el însuşi aceste fraze maio-

---

într-un fragment din *Manifestul Partidului Comunist* (vezi Franco Moretti, „Conjectures on World Literature", „New Left Review", N° 1, January-February, 2000), este opinia lui Florin Mihăilescu, care, aşezând ideea interdependenţei lumii moderne a lui Dobrogeanu-Gherea în descendenţa lui Marx şi Engels, îl plasează şi pe Lovinescu, după Dobrogeanu-Gherea, în aceeaşi reţea de influenţe (*E. Lovinescu şi antinomiile criticii*, *op. cit.*, p. 134). Aşa cum voi arăta într-o altă secvenţă a studiului de faţă, dacă se poate vorbi de o influenţă a lui Marx asupra lui Lovinescu, ea nu este în niciun caz una asumată, ca aceea dinspre Gabriel Tarde (care pomenise şi el despre o „uniformizare" a societăţilor prin imitaţie), fiind mai curând o influenţă *via* Dobrogeanu-Gherea, care deseori adaptează teoria marxistă la parametrii săi particulari de discuţie.

[1] Titu Maiorescu, *Direcţia nouă în poezia şi proza română* (1872), în Titu Maiorescu, *Opere*, vol. I, *Critice*, ediţie de D. Vatamaniuc, studiu introductiv de Eugen Simion, Editura Fundaţiei pentru Ştiinţă şi Artă, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2005, pp. 228-229.

[2] *Ibid.*, p. 197.

[3] *Ibid.*, p. 202.

resciene: „Îndată ce în apropierea unui popor se află o cultură mai înaltă, ea înrâureşte cu necesitate asupra lui. […] La această chemare nu te poţi împotrivi: a se uni în principiile de cultură este soarta *neapărată* a fiecărui popor european"[1], el se va despărţi de criticul de la „Junimea" în problema utilităţii apriorice a criticismului radical: formele noi, chiar mediocre, e necesar să nu fie stârpite, va arăta autorul *Istoriei civilizaţiei române moderne*, fiindcă astfel ele ajung să participe activ la procesul de modernizare.

Legii interdependenţei sau a propagării „caracterelor esenţiale" de la o civilizaţie la alta îi descoperă Lovinescu primele rădăcini în aşa-numitul „spirit al veacului" vehiculat de Tacit în *Germania* („Există un spirit al veacului, numit de Tacit *saeculum*", „adică o totalitate de condiţii materiale şi morale configuratoare ale vieţii popoarelor europene într-o epocă dată" – *IC*, 262) şi teoretizat într-o formă similară de istoricul german Johann Kaspar Bluntschli[2], din a cărui *Politik als Wissenschaft* parafrazează Lovinescu: *saeculum* – „adică o totalitate de condiţii materiale şi morale configuratoare ale vieţii popoarelor europene într-o epocă dată" (*IC*, 262). „Spiritul veacului" – un concept învestit de Lovinescu cu o forţă argumentativă echivalentă legii ştiinţifice („spiritul veacului" e inconturnabil, are caracter de fatalitate) – va fi întrebuinţat atât pentru a credita unele opţiuni ştiinţifice (mutaţionismul lui Hugo de Vries ar fi, de pildă, mai modern, mai „în spiritul veacului" decât evoluţionismul lent al lui Herbert Spencer şi Charles Darwin), cât şi invers, ultimele descoperiri, cele mai recente „adevăruri" de pe piaţa raţiunii alimentate de ştiinţă având ca efect coagularea unui *saeculum*.

---

[1] *Ibid.*, p. 227.

[2] O referinţă de oarecare notorietate în epocă, citat şi de Eminescu, în articolele sale politice, cu *Teoria generală a statului*. Ideea unui „spirit al veacului" ca „*état d'âme* modern" existase în critica românească, înainte de Lovinescu, la Dobrogeanu-Gherea: „drumurile-de-fier, telegraful, relaţiile continue între feluritele naţiuni, gazetele […] şi în general condiţiile asemănătoare de viaţă economico-socială, morală, toate acestea creează la clasele culte ale tuturor naţiunilor civilizate un mod mai mult sau mai puţin asemănător de a gândi, de a simţi, ceea ce într-un cuvânt francezii numesc «l'état d'âme» modern" („D-l Panu asupra criticei şi literaturii", în „Lumea nouă", nr. 549-553, 12-16 iunie 1896; reprodus în Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, ed. cit., vol. VII, 1980, p. 133).

„Spiritul veacului" este, în sumă, vocea paradigmei ştiinţifice *in actu* şi viceversa, iar a i te opune sau a nu-l percepe ca atare înseamnă comportament retardatar şi iraţional.

Util ca instrument retoric, „spiritul veacului" se dovedeşte, la o privire mai acută, un concept instabil, nefalsificabil în termenii stabiliţi de Karl Popper pentru validarea teoriilor ştiinţifice, dar tocmai de aceea performant ca instrument polemic: el poate fi invocat multilateral de actorii unei dispute, fiecare considerându-se îndreptăţit să reclame „spiritul veacului" de partea sa. Aşa cum îl imaginează Lovinescu, adică pe tiparul unei viziuni esenţialiste („Fără o astfel de identitate de caractere esenţiale, istoria nici nu s-ar fi putut despărţi în epoci") „spiritul veacului" pare o realitate care se propagă global, fără să ţină cont de contexte sau variabile, şi o realitate pretabilă mai curând unei interpretări de tip poligenetic (focare de cunoaştere multiple), decât de tip monogenetic (un focar, mai mulţi sateliţi): descoperirile şi invenţiile s-ar produce în mai multe centre de civilizaţie, conform unei logici a istoriei (de sursă hegeliană, fără îndoială) care face ca popoarele să treacă prin faze similare ale cunoaşterii[1]. Interpretarea poligenetică va fi însă prima şi cea mai dificilă adversară a acelei perspective susţinute de teoria imitaţiei, care spune că doar unele civilizaţii (popoare), cele mai avansate, se află în avangarda cunoaşterii, restul fiind iniţial simple importatoare pentru ca ulterior să se „diferenţieze" prin „adaptarea" modelelor importate la condiţiile locale.

[1] Un exemplu invocat şi de Lovinescu: regimul feudal, care ar fi existat „la toate popoarele", ca principiu esenţial al Evului Mediu (*IC*, 263). Totuşi, această reprezentare favorabilă ideii că toate popoarele parcurg aceleaşi faze ale istoriei, care ar explica convergenţa lor ideatică şi materială conţinută în ideea de *saeculum*, este principial inconfortabilă unei perspective mutaţioniste asupra evoluţiei, unde tocmai neconcordanţele dintre trecuturile diferitelor popoare ar justifica omiterea unor etape din istoria universală pentru a sări direct spre cele mai recente. Posibilitatea ca unele societăţi să nu verifice suita orânduirilor care au marcat istoria europeană a constituit, de altfel, un stimul de (auto)revizuire a doctrinei marxiste prin rediscutarea, după moartea lui Stalin, a „modului de producţie asiatic", unde nu se putea verifica acel parcurs european de la feudalism la burghezie care denota mersul necesar al istoriei după Marx (vezi Immanuel Wallerstein, *Pentru a înţelege lumea. O introducere în analiza sistemelor-lume* [2004], traducere şi notă terminologică de Ovidiu Ţichindeleanu, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2013, pp. 25-26).

Pe această concepţie esenţialistă asupra „spiritului veacului", pe convingerea că se pot enumera proprietăţile – „caracterele esenţiale" – care-l compun, precum şi cele care i se opun (de unde şi iluzia falsificabilităţii) s-a sprijinit Lovinescu ori de câte ori susţinea că tezele sale sunt în „spiritul veacului", iar ale adversarilor săi, contrare acestuia. Iar în cazul românesc, după Lovinescu, „spiritul veacului" comanda industrializare şi urbanizare, în ordine economică şi socială, şi adoptarea ideilor liberale franceze de sursă revoluţionară, în plan ideologic. S-ar putea spune că „spiritul veacului" se reducea, în gândirea lui Lovinescu, la civilizaţia şi la instituţiile Franţei postrevoluţionare, că întreg Occidentul îşi regăsea „caracterele esenţiale" în moştenirea lui 1789.

Cum se apăra Lovinescu de pericolul multiplelor utilizări ale „spiritului veacului" din direcţia unor intelectuali pentru care Europa nu se identifica cu Franţa – sau care, dacă se păstrau în cadrele francofiliei, privilegiau alte curente de gândire din cultura franceză decât raţionalismul de sorginte luministă şi revoluţionară, de pildă linia apărată de Charles Maurras, naţionalismele de varii expresii sau neoclasicismul? Pentru sămănătorişti, pentru socialişti, pentru naeionescieni sau pentru modernişti „spiritul veacului" spune de fiecare dată altceva. „Spiritul veacului" se revelează astfel drept un item fără identitate, care poate fi abuzat din varii direcţii şi ideologii, cu aceeaşi pertinenţă sau, mai curând, lipsă de consistenţă. Dacă „spiritul veacului" înseamnă marile direcţii de gândire şi acţiune ale unei perioade finite (dar nu neapărat centenare), s-ar putea ridica atunci întrebarea: ce înseamnă „spiritul veacului" la finele celui de-al Doilea Război Mondial – comunismul emanat din centrul de putere sovietic ori capitalismul occidental şi nord-american? Ambele pot fi, la rigoare, considerate la fel de „legitime", căci egal de expansive şi de învestite cu o „logică" a istoriei. Singurul argument prin care Lovinescu ar fi putut respinge fatalitatea „veacului" sovietizant ar fi fost esenţialismul etnic: incompatibilitatea unei naţiuni latine cu spiritul slav (criteriu care explică şi slaba apetenţă a lui Lovinescu pentru imaginarul ortodoxist, atât de vocal în perioada interbelică). De altfel, Lovinescu a tratat şi ipoteza hegemoniei ruseşti, sub forma bolşevismului, care, alături de fascism şi – surprinzător pentru doxa modernităţii de la Max Weber încoace – alături de Reformă,

ilustrează pentru el o mişcare în contradicţie cu „spiritul veacului": „spiritul veacului nostru nu se exprimă nici prin dictatură proletară, nici prin dictatură militară, ci prin formula democraţiei burgheze" (*IC*, 282)[1]. Însă dacă Reforma („acest curs regresiv spre evul mediu" – *IC*, 281) şi fascismul (prin „faptul că, o dată cu suprimarea tuturor libertăţilor, a înăbuşit şi spiritul veacului, fără a aduce o formulă nouă de viaţă socială" – *IC*, 283) sunt în dezacord cu „spiritul veacului", ca forme retrograde sau ca „involuţii", bolşevismul – ca „idee anticipată" – contrazice spiritul veacului fiindcă vede, în schimb, prea departe, cu o forţă de proiecţie care excede datele realităţii: „Consecinţă a nesocotirii sincronismului social, bolşevismul, în realitate, *îl confirmă*. […] împotriva autocratismului s-a organizat pe încetul revoluţia, care, în urma prăbuşirii regimului ţarist, a dus la experienţa violentă a bolşevismului, *replică în sens invers a comprimării seculare* a spiritului veacului şi a sincronismului formelor sociale" – *IC*, 282 (*subl. m., T.D.*). Saltaţionistul Lovinescu pare angoasat de saltul pe care l-ar putea reprezenta bolşevismul, care, spre deosebire de fascism (care şi-a consumat potenţialul), rămâne, în ceea ce-l priveşte, o soluţie posibil de verificat în viitor: „bolşevismul reprezintă o idee anticipată, o formulă de viaţă pe care milioane de oameni o cred formula societăţilor viitoare; aplicată prematur, ea a putut disocia unul din cele mai mari state ale omenirii, fără a-şi găsi totuşi o condamnare definitivă; numai evoluţia socială ulterioară ne va rezolva problema posibilităţii socializării mijloacelor de producţie. În acest sens, *bolşevismul reprezintă*, prin urmare, *cel puţin teoretic, un principiu de viitor, dacă nu chiar de progres*; oricât de tiranic ar fi în realitate, oricât ar contrazice practicile cele mai elementare ale democraţiilor moderne, această atitudine negativă îşi găseşte justificarea

[1] Reinhart Koselleck arată însă că, pe teritoriu francez, acela care-i va fi fost cel mai familiar lui Lovinescu, după ce şi-a epuizat rolul „de căpătâi" prin identificarea „burgheziei cu naţiunea", conceptul de *bourgeoisie* „îşi anunţă şi propria dispariţie iminentă". Analizând tratamentul lexicografic al conceptului în lucrări de după 1848, Koselleck observă concurenţa făcută *burgheziei* de „poziţia ideologică influenţată de socialismul timpuriu, care pornea de la ideea că burghezia şi-a îndeplinit misiunea istorică, devenind treptat o minoritate socială" (*Conceptele şi istoriile lor*, traducere din limba germană de Gabriel H. Decuble şi Mari Oruz, Editura Art, Bucureşti, 2009, p. 384).

în epoca de tranziţie pe care, din pricina rezistenţei întâmpinate, o impune orice revoluţie socială; principiile Revoluţiei franceze îşi au originea într-un egal regim de teroare" – *IC*, 283 (*subl. m., T.D.*). Deci bolşevismul e „obiecţie împotriva sincronismului" numai întrucât se opune democraţiei burgheze; dar, în acest sens, el e mai avansat („anticipat") decât spiritul veacului, confirmând teoria sincronismului, căci imaginează lumi dincolo de democraţia burgheză: „Bolşevismul reprezintă o revoluţie, fascismul o involuţie", disociază Lovinescu. Relevantă pentru maturitatea gândirii sale este, în acest caz, observarea identităţii de cod şi de tipologie dintre Revoluţia Franceză şi cea bolşevică, atât în ce priveşte mijloacele înfăptuirii lor (teroarea), cât şi adjuvantele cauzei (propaganda): „Propaganda internaţională nu pleacă din dragostea pentru omenire, ci numai din instinctul de conservaţie. Fenomenul nu e, de astfel, nou; Revoluţia franceză s-a folosit de aceleaşi mijloace de propagandă" (*IC*, 284). Pentru un admirator al moştenirii lui 1789 şi al rolului liberalismului în istoria românească, lipsa de idilism a evocării în paralel a celor două revoluţii nu poate decât să satisfacă. O disonanţă există totuşi: îndărătul ideologiei umaniste a bolşevismului criticul român distinge îndeosebi propaganda, *fondul* interesat, nu forma pură a ideii de umanitate care-şi caută împlinirea. Privirea e, deci, materialistă: fondul generează ideea, care-şi caută apoi un spaţiu vital cât mai larg (imperialism). În acest caz însă, cum ar mai putea fi evitată concluzia că nici Ion C. Brătianu & Co. n-au fost, la rândul lor, nimic mai mult decât victime sau agenţi ai propagandei revoluţionare burgheze? Lăsând fără răspuns această întrebare (pe care o prevăzuse, totuşi, Rădulescu-Motru în diatribele lui de la începutul secolului al XX-lea contra politicianismului), merită cântărite – ca o formă de verificare a soliditătii epistemologice a conceptului de „spirit al veacului" – virtuţile profetice ale politologului Lovinescu, care, ajutat de certitudinile oferite de legea sincronismului sau a interdependenţei, opina că „[e]pifenomene ale dezechilibrului războiului, bolşevismul şi fascismul sunt apariţii trecătoare; în perspectiva timpului, ele vor apărea ca neînsemnate abateri ale ritmului uniform al dezvoltării sincronice a societăţii contemporane" (*IC*, 280), în consens cu ipoteza ce încheia volumul al doilea al *Istoriei civilizaţiei…*: „Lupta viitoare se va da între

liberalism şi socialism"[1]. Este însă acesta un verdict consistent? A ghicit Lovinescu mersul istoriei? Imposibil de răspuns. Nu se poate decide nici măcar dacă experienţa celor cincizeci de ani de socialism din Estul Europei poate fi considerată „epifenomen" sau „apariţie trecătoare": cine îşi permite s-o considere – din perspectiva unei vieţi de om – experienţă efemeră? Dar ce e viaţa unui om în raza istoriei mari, a mileniilor? etc. Perspectivele diverg şi în funcţie de regimul ideologic al prezentului şi al receptorului care face evaluarea. Din perspectiva celor ce pariază astăzi pe ipoteza comunismului „mort şi îngropat", Lovinescu a avut dreptate întrucât, cu preţul a cincizeci de ani de suferinţe, s-a dovedit că bolşevismul (cu descendenţii săi postbelici din Blocul sovietic) a fost un fenomen trecător; altfel văzând lucrurile, aceiaşi ar putea afirma că Lovinescu n-a avut dreptate, întrucât sechelele acestei experienţe au marcat ireversibil istoria umanităţii, accentuând caracterul ei de unicitate monstruoasă şi cerând ca experienţa să nu mai fie repetată, ca şi în cazul Holocaustului. Dacă se adoptă însă perspectiva noii stângi, prăbuşirea Blocului sovietic şi cele cinci decenii de aşa-numit socialism real nu invalidează cu nimic proiectul marxist, întrucât ce s-a experimentat în acest interludiu semicentenar n-a fost comunismul teoretizat de Marx şi Engels, ci forme ale capitalismului de stat. Pe de altă parte, dincolo de calificarea într-un fel sau altul a experienţei comunismului (şi, de ce nu, a neofascismelor), s-ar putea afirma cu aceeaşi plauzibilitate că liberalismul şi socialismul sunt sau rămân cei doi poli ai vieţii contemporane, continuând tradiţia franceză postrevoluţionară (asta dacă nu dăm curs ipotezelor discontinuiste, pentru care istoria e ireversibilă, iar etapele sau evenimentele ei, incomensurabile, totuna cu a spune că nu există involuţii sau evoluţii, ci o suită de contexte unice şi irepetabile). Totuşi, pentru că la baza discuţiei de faţă stă tripla întemeiere ştiinţifică–politică–estetică a gândirii lui Lovinescu, imposibilitatea de a da un răspuns unei întrebări ce decurge dintr-un expozeu pretins întemeiat pe „necesitate" sau pe fatalitatea unor „legi" (fie ele numai sociologice, nu din sfera ştiinţelor reale) e deconcertantă.

[1] Alături de monarhism şi aristocratism, socialismul figura ca „inamic al libertăţii" în capitolul XV al lucrării *Le Libéralisme* a lui Émile Faguet.

Şi ce descumpăneşte, în fond, în lucrarea lui Lovinescu nu e atât calitatea profetismului (străin, oricum, spiritului lovinescian) sau, mai precis spus, a prognozelor, care sunt suficient de laxe pentru a nu putea fi infirmate[1], cât manipularea pretenţiilor ştiinţifice ale lucrării, notamente iluzia certitudinii că „spiritul veacului" poate fi izolat prin detectarea unor „caractere esenţiale" care-l fac revendicabil în favoarea anumitor ideologii refuzându-l totodată altora. Acest iluzionism bazat pe „certitudini" imposibil de verificat şi de confirmat[2] vine însă, mai curând decât din sfera ştiinţei, din cea a politicului, al cărui scop primar e să convingă, nu să demonstreze.

LEGEA IMITAŢIEI este a doua „lege" care susţine teoria lovinesciană a sincronismului. Sursa ei este lucrarea *Les Lois de l'imitation* (1890) şi probabil alte lucrări – *La Logique sociale* (1889) şi *Les Lois sociales* (1898) – ale juristului francez Gabriel Tarde. Exponent al psihoso-

---

[1] Lovinescu nu putea lansa, într-o lucrare de tipul *Istoriei civilizaţiei…*, prognoze de anvergura şi calitatea sistemică a unor gânditori dedicaţi ai sociopoliticului, de vreme ce până şi scenariile unor autori obsedaţi de rigoarea cercetării au dovedit surprinzătoare puncte de fragilitate. Doi dintre aceştia, Karl R. Popper (ale cărui scenarii privind virtuţile liberalismului ar putea fi infirmate tocmai de criza economică generată în 2008 de SUA, cea mai „deschisă" societate a momentului) şi Immanuel Wallerstein (cu prognosticul consolidării polilor reprezentaţi de SUA–Japonia şi URSS–Europa, din *Geopolitics And Geoculture: Essays on The Changing World-System*, carte apărută chiar în 1991, anul căderii URSS) au formulat, de pildă, din tabere ideologice opuse, verdicte şi predicţii care, chiar pe termen scurt (bidecenal, în cazul Wallerstein), par astăzi tot mai ferm depăşite de realităţi.

[2] Una dintre cauzele respingerii pretenţiilor ştiinţifice ale marxismului de către Popper a fost acuza de *istoricism* – sau credinţa neîntemeiată conform căreia sarcina ştiinţelor sociale ar fi aceea de a prevedea evenimentele istorice de tipul revoluţiilor – în raza căruia ar intra şi profetismul marxist (vezi Karl Popper, „Predicţie şi profeţie în ştiinţele sociale", în *Conjecturi şi infirmări* [1963], traducere de Constantin Stoenescu, Dragan Stoianovici, Florin Lobonţ, Editura Trei, Bucureşti, 2002, pp. 432-445). De altfel, prin imposibilitatea de a oferi o structură falsificabilă conceptului de „spirit al veacului", prea ambiguu şi versatil, teoria lovinesciană a sincronismului părăseşte rapid cursa pentru obţinerea calităţii de teorie ştiinţifică în cadrele fixate de Popper de la *Logica cercetării* încoace.

ciologiei, o direcţie divergentă de aceea patronată, în sociologie, de Émile Durkheim, Tarde a militat, ca şi acesta, pentru întemeierea ştiinţifică a sociologiei, însă dintr-o perspectivă (pe care azi am putea-o numi anti-holistă[1] sau, cu un termen mai vechi, anti-funcţionalistă) în care individul e descoperit ca autor al societăţii, şi nu invers, cu alte cuvinte, în care particularul determină generalul. „Rolul creator" atribuit de Tarde individului, individualului sau detaliilor care, departe de a se supune presiunii întregului, îl formează şi îl deformează pe acesta (în sens creator, prin invenţie şi imitaţie) provine din acelaşi bazin de idei ce favorizase şi apariţia teoriei eroilor a lui Thomas Carlyle, a teoriei „omului mare" la Georg Brandes sau la William James (*The Will to Believe*, 1897) şi a diferitelor naraţiuni filosofice care speculează rolul eroului providenţial sau al geniului în societate, de la Hegel la

[1] Este probabil prea mult a conchide că anti-organicismul lui Tarde reprezintă *avant la lettre* paradigma reducţionistă, ilustrată de unii gânditori din sfera ştiinţelor în a doua parte a secolului al XX-lea în antagonism cu paradigma holistă, însă privilegierea punctului de vedere analitic, infinitezimal, asupra opticii panoramice într-o ştiinţă îl apropie totuşi pe Tarde de spiritul discriminării postbelice între discipline fundamentale şi discipline reductibile la acestea, precum şi de echivalarea particularului cu fundamentalul – vezi fizica particulelor elementare ca disciplină la care s-ar reduce toate celelalte discipline din sfera ştiinţei şi care ar trebui, de aceea, susţinută financiar în mod preferenţial (pentru o punere în temă asupra dicotomiei reducţionism–holism şi a depăşirii ei în cercetarea contemporană, vezi Ilie Pârvu, „Dincolo de holism şi reducţionism: un nou tip de cercetare fundamentală în ştiinţele naturii?", în *Raţionalitate şi evoluţie. Explorări filosofice ale complexităţii*, ed. Laurenţiu Staicu, Editura Universităţii din Bucureşti, vol. I, 2009, pp. 9-44). Mă voi referi în continuare la perspectiva lui Tarde ca la un anti-holism, cu riscul de a comite un anacronism, fiindcă mi se pare că pune în evidenţă cel mai inovator şi mai plin de consecinţe aspect ştiinţific al gândirii sale, deşi probabil că eticheta de anti-funcţionalism – dezvoltată împotriva sociologiei lui Herbert Spencer şi Émile Durkheim, care asemănaseră societatea cu un organism viu, unde părţile se supun întregului – ar fi, pentru acurateţe istorică, mai adecvată. Ideea de (anti)holism o văd însă mai cuprinzătoare, în măsura în care îşi poate subordona, pe lângă speţele strict sociologice, şi alte domenii ale cunoaşterii unde filosofia totului căruia i s-ar subordona părţile, de la sub-structuri la indivizi, a putut genera câmpuri de forţă (marxismul a fost, de pildă, abordat şi ca holism).

Schopenhauer[1], şi tensiunea ireductibilă dintre geniu şi societatea mediocră. Toate acestea (cu variaţiile aduse de contribuţiile, în aceeaşi gamă, dar pe teren literar, de Émile Hennequin şi Jean-Marie Guyau) converg într-o critică a moştenirii holiste/ funcţionaliste, de la mecanicismul şi organicismul care comparaseră societatea cu un organism unde părţile se subordonează finalităţii ansamblului, la idealismul metafizic de sursă germană, unde particularul stă sub dictatura generalului, a spiritului care pre-formează materia şi mersul istoriei. Victimele acestei direcţii de alură anti-holistă sunt Hegel, cu preeminenţa ideii asupra tribulaţiilor contingentului, Taine, cu rolul determinant al mediului asupra individului (sau artistului), Spencer, cu evoluţionismul său organicist extins şi asupra sferei sociale[2], Durkheim, cu ascendentul societăţii asupra individului, dar şi Marx, la care individul se subordonează filosofiei clasei.

Care sunt punctele de vedere ale lui Tarde cu consecinţe în gândirea lui Lovinescu?[3] În primul rând, pretenţiile ştiinţifice ale teoriei,

---

[1] Diferenţele dintre aceste concepţii sunt totuşi notabile şi ele privesc o mai mare sau o mai mică adaptabilitate a „omului mare" la mediul în care trăieşte – la Schopenhauer, de pildă, geniul e complet inadaptabil, faptul funcţionând ca o garanţie a excepţionalităţii (pentru detalii, vezi „Clasă şi individ. Aspecte ale aporiei geniu – scriitor reprezentativ", în Teodora Dumitru, *Sindromul evoluţionist*, Editura Muzeul Literaturii Române, Bucureşti, 2013, pp. 35-66).

[2] Vezi masiva *The Principles of Sociology* (I-III, 1876-1896), unde evoluţia „supra-organică" a corpului politico-social e studiată în analogie cu corpul uman, evoluţia marcând trecerea de la simplu la complex, ca în istoria organismelor vii, respectiv de la omogenitate (= simplitatea primitivă) la eterogenitate (= complexitate, diferenţiere). Analogiile lui Spencer sunt extrem de plastice, mergând de la identificarea individului cu simplitatea celulei, până la metafora căilor ferate şi a şoselelor, care ar corespunde aparatului vascular din corpul uman, şi a structurii guvernamentale asemănate sistemului nervos. Acestui tip de imaginar al corespondenţelor şi al simetriilor universale, cu rădăcini în gândirea magică sau în idealismul platonician, i se opune Tarde, cu toate riscurile învestirii detaliului sau individualului cu forţe superioare ansamblului, dar cu convingerea că teoriile care privilegiază întregul – deşi se vor realiste – pierd din vedere tocmai sursele reale, cărămizile evoluţiei.

[3] Psihosociologia lui Tarde pătrunsese destul de rapid pe piaţa ideilor româneşti: psihologul Nicolas Vaschide publicase deja în 1900, la Paris, o lucrare despre *Legile imitaţiei*, care va apărea şi în româneşte, în 1910, cu titlul *Imitaţia din punct de vedere psiho-social şi doctrina lui Tarde*.

considerate superioare altora din vremea sa – ştiinţific însemnând aici mai evoluat decât vechea şcoală, nu numai a metafizicii, ci şi a habitudinilor din ştiinţe de a trasa specificul unei discipline recurgând la analogii din afara ei (în acest caz, ipotezele de tip organicist, unde societatea e redusă la parametri exteriori, din sfera altor discipline – biologia, fizica, domeniile tehnice). Legile lui Tarde urmăresc, în schimb, să instituie sociologia ca ştiinţă prin revelarea unor legi şi a unui jargon proprii, ireductibile la alte discipline[1], anume reducţia la individ ca sursă a socialului, ca unică entitate congnoscibilă şi controlabilă, şi accentul pus pe relaţia inter-individuală („inter-cerebrală"), considerată singura capabilă să ofere piste pentru explorarea generalului. Tarde invocă în sprijinul său o întrebare dificil de abordat în zona holiştilor: dacă societatea ar fi o *realitate* (în limbajul descins din Cearta Universaliilor) care predetermină individul, cine atunci – dacă nu suma raţiunilor gânditoare individuale ce o compun – este artizanul acestei realităţi? El joacă aici cartea nominalistului (există om, mai curând decât societate, individ, mai curând decât colectivitate etc.) – un nominalist pe care evoluţia post-metafizică a ştiinţelor îl regăseşte în psiholog, adică în cercetătorul entităţilor subiective, unice şi ireductibile. Prin triada *imitaţie–opoziţie–adaptare*, fructificată fidel şi de Lovinescu, Tarde încearcă să ofere o etiologie a progresului pe care numai ştiinţele sociale ar putea-o furniza, încununată de un optimism irepresibil, conform căruia consecinţa ultimă a imitaţiei ar fi pacea universală, unificarea tuturor limbajelor din sfera ştiinţelor şi rafinarea artelor (el vorbeşte la un moment dat despre o „unanimitate" lingvistică, juridică, ştiinţifică etc.).

Legile imitaţiei ar explica, deci, progresul, posibilitatea inovaţiei şi a propagării ei, într-un cuvânt expansiunea cunoaşterii în epoca modernă şi unificarea civilizaţională, aşa cum arată volumul din 1890, citat şi de Lovinescu, şi sinteza ulterioară din *Legile sociale*: „spunând,

[1] Dar care nu contrazic, ci, dimpotrivă, confirmă marile descoperiri din sfera largă a ştiinţelor: legea imitaţiei din sfera socială – specie a legii mai generale a repetiţiei – ar consona, de pildă, cu legea ondulaţiei din fizică şi cu ereditatea din biologie. Totuşi, spre deosebire de analogiile lui Spencer, aceste confirmări sau corespondenţe interdisciplinare sunt vizibile *a posteriori*, sunt concluzii la care fiecare disciplină ajunge pe cont propriu, fără să împrumute jargoane din afara ei.

făcând, gândind orice, de-ndată ce am pornit în viaţa socială, imităm pe aproapele nostru în fiecare clipă, afară numai dacă nu facem o inovaţie, ceea ce este rar; şi iar e uşor de dovedit că inovaţiile noastre sunt în mare parte plămădiri din exemple anterioare şi că rămân străine vieţii sociale atât timp cât nu sunt imitate. […] Aşadar, caracterul constant al unui fapt social, oricare ar fi el, este să fie imitativ. Şi acest caracter e propriu numai faptelor sociale"[1]. Modelul se propagă, astfel, „în progresie geometrică" (sau, cu o expresie mai colorată, „ca o undă luminoasă ori ca o familie de termite"[2]), nevoile indivizilor putând să fie satisfăcute „prin această repetiţie imitativă, care a cruţat lenei lor (analogă *inerţiei* materiale) osteneala de a născoci ei înşişi"[3]. De o inerţie care ar favoriza imitaţia pomeneşte şi Lovinescu: „Principial, instituţiile sunt expresia nevoilor ideale şi materiale ale unei societăţi; în realitate, însă, ideile anticipează asupra instituţiilor rămase în loc prin complicitate de interese şi spirit de inerţie" (*IC*, 65).

Împotriva celor care deduc din general calităţile particularului, crezând că „formaţiunile şi transformaţiunile societăţilor se explică prin acţiunea de constrângere a colectivităţii asupra individului mic sau mare", Tarde pledează pentru „geniul individual", pentru „*acţiunea sugestivă şi molipsitoare a indivizilor de elită asupra colectivităţii*" (ca şi Maiorescu, de altfel, vezi *supra*), postulând valoarea inducţiei ca analiză a relaţiilor de la om la om, singura aptă să arate cum au luat naştere forţele colective: „ducând analiza până unde am dus-o eu, până la relaţiunea inter-cerebrală între două spirite, până la reflectarea unuia în celălalt şi numai atunci ne vom putea explica aceste unanimităţi parţiale, aceste conspiraţiuni ale inimilor, aceste comuniuni ale spiritelor"[4]. Metoda emfatizării iniţiativei individuale îl ajută pe Tarde să respingă bazele rasismului (propagate *via* Hippolyte Taine sau Ernest Renan), de la teoria popoarelor providenţiale sau ale „rasselor nobile" care s-ar opune raselor „născute pentru servitute" şi până la entităţile „himerice"

---

[1] Gabriel Tarde, *Legile sociale* [1898], traducere de M. Hodoş, prefaţă de Petre Andrei, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1924, pp. 33-34.

[2] *Idem, Les Lois de l'imitation*, Félix Alcan, Paris, 1890, p. 3 (traducerile din lucrări fără ediţii româneşti menţionate îmi aparţin, *n.m.*, *T.D.*).

[3] *Idem, Legile sociale*, *op. cit.*, p. 44.

[4] *Ibid.*, p. 36.

de tipul „geniul unei limbi" sau „geniul unei religii". „Va trebui să deschidem ochii în faţa evidenţei", spunea el, „şi să recunoaştem că *geniul* unui popor sau al unei rasse, în loc să fie factorul dominant şi superior al geniilor individuale […] este numai eticheta comodă, sinteza anonimă a acestor originalităţi personale, sigurele adevărate, singurele eficace şi active în fiecare clipă […] Geniul colectiv, impersonal, este deci o *funcţiune*, nu un factor al geniilor individuale, nesfârşit de multe […] un furnicar de individualităţi invocatoare"[1].

Lovinescu este şi el convins că „la baza sincronismului e imitaţia […] în care unii sociologi ca Tarde au văzut principiul de formaţie al tuturor societăţilor" (*IC*, 285) şi, deşi admite că teoria e „controversată şi aprig combătută de alţi sociologi, pentru care individul nu are realitate în afară de societate", nu ezită să-i remarce caracterul „de necesitate" şi s-o îmbrăţişeze pentru a explica avansul civilizaţional şi în primul rând instituţional al românilor după 1848: „punem […] în imitaţie principiul formaţiei instituţiilor noastre şi elementul esenţial al formaţiei instituţiilor tuturor popoarelor" (*IC*, 286)[2]. El se contaminează de anti-holismul lui Tarde când demite pretenţiile ştiinţifice ale rasismului împotriva unui Gustave Le Bon („instituţiile nu izvorăsc din «sufletul popoarelor», ci sunt simple obiecte de împrumut integral; ele se mlădiază şi se adaptează apoi progresiv" – *IC*, 309; *IC*, 316-317) sau iluziile marxismului, plecat „de la fond la formă, fără să ţină seamă de om" (*IC*, 319) şi pledează pentru rolul creator şi preeminent al individului în raport cu societatea („la originea ideilor fundamentale ale societăţilor moderne găsim concepţii individuale propagate prin imitaţie" – *IC*, 287), distan-

[1] *Ibid.*, pp. 38-39.

[2] Într-o culegere de studii care privilegiază perspectiva antropologică, Mona Mamulea constată similarităţi între poziţia aleasă de Lovinescu şi curentul difuzionist din antropologie, care „subestimează creativitatea umană în favoarea aspectului imitativ (există *câteva* invenţii majore care s-au generalizat prin difuziune", spre deosebire de paradigma evoluţionistă, care „supramizează pe creativitate (cele mai multe invenţii sunt independente)" (*Dialectica închiderii…*, *op. cit.*, pp. 164-165). Scrierile părinţilor difuzionismului (Leo Frobenius şi Fritz Graebner) menţionate de autoare sunt însă devansate cu câţiva ani de ale lui Tarde. Difuzionismul s-ar putea alătura cu succes conceptelor de revoluţie şi mutaţie pentru a ilustra paradigma adversă sau complementară paradigmei evoluţioniste.

ţându-se de concepţiile organiciste sau funcţionaliste în care comunitatea, societatea, statul sau funcţia erau considerate preexistente şi determinante în raport cu viaţa şi opţiunile individului sau ale formei[1].

Anti-holismul este, în altă ordine de idei, temeiul importantei concluzii a lui Tarde după care imitaţia se propagă *de sus în jos*, adică de la elite către popor, imitaţia fiind alimentată de „prezumţia de superioritate atribuită exemplului dat de model"[2] (deşi în altă parte elitismul acestei viziuni e respins: „Ceea ce trebuie să acordăm adversarilor teoriei cauzelor individuale în istorie e că ea a fost falsificată când s-a vorbit de oameni mari acolo unde trebuia să se vorbească de idei mari, ivite adesea în oameni foarte mici, şi chiar de idei mici, de inovaţii infinitesimale aduse de fiecare dintre noi la opera comună. Adevărul este că toţi sau aproape toţi am colaborat la aceste clădiri uriaşe cari ne stăpânesc şi ne ocrotesc"[3]). Lovinescu este, în principiu, de acord cu acea ipoteză a lui Tarde după care „imitaţia se scoboară de sus în jos", de la elite către popor (totuna cu răspunsul dat de C.A. Rosetti lui P.P. Carp, care constatase că „revoluţia noastră" se făcuse „de sus în jos", nu „de jos în sus": „revoluţiile trebuie să se facă de sus în jos, iar nu de jos în sus" – *IC*, 77), căci „prestigiul superiorului trezeşte admiraţie sau iubire şi face pe învinşi să se mlădieze şi să se configureze după învingători" (*IC*, 289). Mai puţin convenabilă i se pare însă lui Lovinescu încercarea lui Tarde de a democratiza necondiţionat perspectiva atunci când vorbeşte de colaborarea tuturor oamenilor – „mari" şi „mici" – la realizarea acelor eşafodaje pe care se sprijină cultura universală. Lovinescu rămâne, în acest caz, convins că la originea procesului de modernizare românesc a stat (doar sau îndeosebi) aristocraţia, ca „factor de civilizaţie, deschis tuturor inovaţiilor" (*IC*, 290), aristocraţie care, până la irumperea ideii naţionale pe plan european, mersese mai curând pe calea deznaţionalizării, prin rusificare, grecizare, franţuzire etc. (Această poziţie şi-o întemeiază Lovinescu pe argumentul esenţialist al „plasticităţii claselor

[1] Pentru o sinteză asupra modului în care liberalismul depăşeşte organicismul prin acomodarea individualismului cu democraţia, vezi Norberto Bobbio, „Individualism şi organicism", în *Liberalism şi democraţie* [1985], ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, traducere din italiană de Ana-Luana Stoicea, prefaţă de Daniel Barbu, Editura Nemira, Bucureşti, 2007, pp. 61-64.

[2] Gabriel Tarde, *Legile sociale*, *op. cit.*, p. 45.

[3] *Ibid.*, p. 101.

superioare"[1] – *IC*, 294.) Pe de altă parte, odată asigurat procesul modernizării, nimeni nu distinge mai bine decât Lovinescu rolul claselor de mijloc (sau al mediocrității, al formelor neajunse încă fond) în consolidarea şi în generalizarea achiziţiilor modernităţii. Şi asta fiindcă evoluţia „de sus în jos" mai câştigă un sens la E. Lovinescu: evoluţia de la „formă" la „fond", de la aparenţă la esenţă. Spre deosebire, deci, de Carp, dar şi de Zeletin, care în articolul „Revoluţia burgheză în România"[2], premergător lucrării sale din 1925, taxase preeminenţa ideologicului asupra economicului drept un „caz tipic de *evoluţie anormală*, de sus în jos, de la *idee* către acea *realitate economică*", Lovinescu susţine că „[î]n condiţiile istorice ale dezvoltării noastre, evoluţia de la formă la fond e singura normală" (*IC*, 77), întrucât „prezintă un caracter de generalitate la toate popoarele supuse aceloraşi condiţii istorice" (*IC*, 120).

După *imitaţie* şi înainte de *adaptare*, fenomenul *opoziţiei* (al antitezei, în termeni hegelieni, deşi Tarde doreşte să-l fi depăşit pe Hegel[3]), prin care autorul *Legilor imitaţiei* înţelege războiul, concurenţa de piaţă şi discuţia (disputa de idei din sfera publică), are şi el o miză ştiinţifică: e un argument împotriva (sau o consecinţă a luptei împotriva) teoriei simetriilor, propagată din Antichitate spre Evul Mediu (prin concepte-pereche de tipul pământ/ anti-pământ), teorie dezagreată de Tarde în contul aceleiaşi abhorate moşteniri holiste. Ce-l nemulţumeşte în această teorie a simetriilor? În primul rând dualismul idealist, ideea

---

[1] Argument a cărui invalidare de pe poziţii materialist-marxiste este, totuşi, foarte la îndemână: era aristocraţia deschisă inovaţiilor *prin natură*? Nu. Apetitul cultural, deschiderea şi plasticitatea boierimii se datorau condiţiilor materiale care-i facilitase obţinerea unei educaţii şi contactul cu civilizaţii străine. Lipsa educaţiei şi a experienţei alterităţii condamna, în schimb, plebea la obtuzitate şi inerţie. Explicaţia este, la urma urmelor, material(ist)ă şi marxistă: ea se reduce la diferenţa de clasă, care înseamnă şi diferenţă de statut, de venit, de educaţie, prin urmare şi aspiraţii sau de orizont intelectual.

[2] Apărut în „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială", anul III, nr. 2-3 şi 4, anul IV, nr. 1 şi 2, 1924.

[3] Atitudine vizibilă şi în modul în care încearcă să respingă ideea hegeliană de luptă (şi sinteză) a contrariilor prin ipoteza unor opoziţii a non-contrariilor, de serie sau de grad, filieră pe care va avansa în epocă şi Benedetto Croce, prin soluţia înlocuirii „sintezei contrariilor" („sintesi degli opposti") printr-o „reţea a distinctelor" („nesso dei distinti") – vezi *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Laterza & Figli, Bari, 1907.

de lumi care-şi „corespund" pe deasupra individualului, într-un joc al antagonismelor identic cu propria finalitate (eterna reîntoarcere). Sociologul francez pledează, în schimb, pentru o perspectivă disimetrică a lumii care, în virtutea ireversibilităţii, ar face mai plauzibilă ideea de progres, greu de acomodat cu scenariul circular al simetriilor: „Ştim acum că această trecere, necesară şi ireversibilă, de la monopol la libertatea comerţului şi de la sclavie la reciprocitatea serviciilor etc. este un corolar al legii imitaţiei. Or, aceste legi pot înceta, parţial sau total, să acţioneze; şi, în acest caz, o societate piere, parţial sau total; dar nu se mai poate *întoarce* […] Disoluţia, chiar dacă aşa îi va fi părut lui Spencer, n-a fost niciodată pandantul simetric al evoluţiei"[1]. „Opoziţiile" ar fi, în acest caz, simple accidente de parcurs: „această lipsă de simetrie între aceste două povârnişuri ale vieţii, suişul şi coborâşul ei, fie în indivizi, fie în specii, are un mare înţeles: ea tinde să dovedească că viaţa nu e numai un joc, o legănare de forţe, ca să spun aşa, ci un mers înainte şi că ideea de progres nu e numai un cuvânt zadarnic. Ea tinde să facă ca opoziţia fenomenelor, simetriile, luptele şi ritmurile, ca şi repetările lor, să fie considerate ca simple instrumente ale progresului, ca *termeni medii*"[2]. Această concepţie bemolată a opoziţiei imaginate ca „termen mediu" era în răspăr şi cu darwinismul social, cu teoriile care fac din „luptă" (sau din „dialectică") motorul existenţei. Tarde crede, dimpotrivă, că „opoziţia-luptă nu joacă în lumea socială, ca în lumea vieţuitoare sau cea anorganică, decât rolul de termen mediu, sortită să dispară treptat"[3], individualismul invocat în sociologia lui necoincizând cu individualismul ataşat doctrinelor liberale sau psihologiei anarhiste şi fiind, în principiu, la fel de ostil ideii de luptă de clasă.

Deşi o altă formă de a conceptualiza războiul, „opoziţia" lui Tarde nu este deci, în fond, belicoasă; războaiele, arată el, tind să fie tot mai rare şi mai blânde – *i.e.* civilizate –, chiar dacă purtate la o scară tot mai mare, pe măsura omogenizării relaţiilor dintre oameni şi a progresiei entităţilor statale spre imperii, „coloşi naţionali" sau federaţii („Continuarea războaielor nu e, în fond, altceva decât extensiunea treptată a câmpului păcii […] civilizaţia devine oceanică, adică planetară şi de abia

[1] Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, pp. 413-414.
[2] *Idem*, *Legile sociale*, *op. cit.*, pp. 51-52.
[3] *Ibid.*, pp. 75-76.

acum epoca crizelor ei de creştere fiind sfârşită, poate începe marea ei desvoltare"[1]). De prisos a comenta această naivitate emisă doar cu un deceniu şi ceva înainte de izbucnirea Primului Război Mondial[2]. Să reţinem totuşi că pacifismul lui Tarde are legătură cu respingerea teoriei simetriilor de pe poziţii anti-holiste şi să observăm acelaşi lucru la Lovinescu: mai întâi în ideea lui de revoluţie nonviolentă sau „de imitaţie" specifică naţiunilor recent formate – aşa s-ar fi introdus formele noi în civilizaţia românească, printr-o „revoluţie de imitaţie" (Tarde însuşi vorbise de „revoluţia paşnică şi adâncă" din sânul fiecărui individ confruntat cu mai multe opţiuni) –, apoi în ideea, cu titlu de pace eternă, a democraţiei burgheze netulburate de „epifenomenele" trecătoare ale fascismului şi bolşevismului şi chiar în *refuzul de a miza pe moştenirea trecutului*, atât în ce priveşte civilizaţia, cât şi literatura autohtonă. Decizia programatică a lui Lovinescu de a „sigila" trecutul şi de a se îndrepta cu toate armele către prezent (judecată în *Memorii* ca pulsiune bovarică a unui temperament altminteri clasic) e de aceeaşi natură cu dispreţul lui Tarde pentru simetriştii care văd în bătrâneţe o întoarcere la copilărie: întoarcerea e imposibilă, arată Lovinescu şi Tarde, trecutul nu spune nimic despre viitor, dimpotrivă, împiedică buna lui discernere.

Însă cu cât mai multă repetiţie şi imitaţie, cu atât mai mult rafinament şi diferenţă: uniformizarea civilizaţională duce la diferenţiere culturală. La originea acestei concluzii se află aceeaşi teză a ireversibilităţii sociale invocată de Tarde în *Legile imitaţiei* pentru a certifica uniformizarea progresivă a societăţilor în raport cu diversitatea începuturilor[3].

---

[1] *Ibid.*, pp. 66-67.

[2] La polul opus viziunilor sumbre lansate în aceeaşi perioadă de un Gustave Le Bon („astăzi, credinţa şi sentimentele au dispărut, nemaistând în picioare decât ostilitatea atavică a celui sărac împotriva celui bogat. […] Muncitorii vorbesc ca nişte stăpâni cu legislatorii care îi flatează cu servilism şi le ascultă toate capriciile. Greutatea numărului caută în fiecare zi să se substituie inteligenţei" – *Legile psihologice ale evoluţiei popoarelor* [1894], traducere de Gabriel Avram, Editura Antet, f.a., p. 146).

[3] Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, pp. 356-357: „Ceea ce e cu adevărat ireversibil este trecerea normală de la diversitate la similitudine geografică; căci nu ne-am putea imagina, fără un cataclism social, revenirea la puzderia de obiceiuri odată petrecută unificarea lor". Secvenţă parafrazată şi de Lovinescu (*IC*, 288).

În *Legile sociale*, se arată, tot aşa, că nu există „progres extrinsec" al unei industrii fără „progres intrinsec" (invenţie/ diferenţiere). Tarde răsturnase perspectiva lui Spencer asupra evoluţiei – adică traiectoria de la omogen (simplu) la eterogen (complex), perspectivă care modelează şi *The Principles of Sociology* – schimbând şi semantica termenilor: eterogenul înseamnă la Tarde haotic, primitiv, nu complex, iar omogenul, acea unificare a limbajelor superioară atomizării lor primitive. Mizând pe acest traseu conceptual, gânditorul francez ajunge la un moment dat la paradoxul de a susţine că uniformizarea socială indusă de imitaţie e dublată nu de uniformizare culturală, cum ar fi fost normal acceptând evoluţia de la eterogen la omogen, ci de o diferenţiere (rafinare)[1]: „Este o încrucişare continuă între aceste două progresii, progresia imitativă, care uniformizează, şi progresia inventivă, care sistematizează. Ele sunt legate împreună printr-o legătură nu prea tare, fireşte […] dar această legătură este destul de obişnuită pentru ca să ne aşteptăm să vedem întotdeauna întinderea câmpului social şi intensitatea comunicărilor sociale, întinderea şi adâncimea naţionalităţilor, dacă nu a Statelor, mărindu-se odată cu bogăţia limbilor, frumuseţea arhitecturală a teologiilor,

[1] Consecinţă paradoxală a globalizării, accentuarea diferenţelor odată cu uniformizarea modurilor de viaţă ar fi cerut, la finele secolului al XX-lea, apariţia termenului de „glocalizare", aşa cum arată Mona Mamulea, în lucrarea citată (pp. 188-198), aducându-l pe Lovinescu în avangarda antropologilor şi a sociologilor din a doua parte a secolului al XX-lea. E un fel de a spune că Lovinescu anticipase ori intuise *avant la lettre* paradoxurile globalizării (sau ale sincronismului) aşa cum se vor înfăţişa ele cercetătorilor peste decenii. Totuşi, pe de altă parte, e mai plauzibilă concluzia că reflecţia asupra efectelor trăitului în comun la scară planetară n-a trebuit să-i aştepte pe Marshall McLuhan (cu o lucrare din 1960) sau pe Anthony Giddens şi Roland Robertson (cu lucrări din anii 1990) pentru a-şi formula tezele; dacă Lovinescu i-a premers pe McLuhan&Co., nici Lovinescu nu şi-a formulat opiniile pe un teren virgin: prin modul în care surprinde paradoxurile civilizaţiei „oceanice", mai curând Tarde i-a „anticipat" pe McLuhan &Co. În orice caz, decodările în cheie finalistă de tipul „X l-a anticipat pe Y" nu sunt de dorit în astfel de reconstrucţii conceptuale. Faptul că ideile unui autor se pot regăsi, peste ani, la alţi autori nu probează atât autenticitatea sau rezistenţa lor ca realităţi descoperite şi demonstrate ştiinţific, în mai multe faze de cercetare, cât inerţia lor în câmpul cercetării, perpetuarea sub o altă formă a unui mod de a imagina lumea.

cu coheziunea ştiinţelor, cu complexitatea şi codificarea legilor, cu organizarea spontană sau regulamentarea muncilor industriale, cu regimul financiar, cu întocmirea şi complicarea administrativă, rafinarea şi varietatea literaturii şi a artelor frumoase"[1]. Modul în care Tarde susţine că rezolvă acest paradox e preluat cu titlu de axiomă şi de Lovinescu, atunci când afirmă că uniformizarea civilizaţională („caracteristica epocii noastre e tendinţa de generalizare şi de uniformizare a obiceiurilor şi a instituţiilor" – *IC*, 288; „Spiritul de uniformizare, prin internaţionalizarea curentelor, prin fuziunea credinţelor şi concepţiilor ce stau îndărătul oricărei manifestaţii artistice, progresează atât de mult, încât a făcut pe unii cugetători [Gustave Le Bon, cu *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*] să prevadă posibilitatea dispariţiei, prin lipsă de conţinut original, a formelor de artă naţională" – *IC*, 270) are ca efect adâncirea diferenţelor culturale şi naţionale („Rasa română nu este, credem, încă fixată", dar „împrejurările vieţii contemporane grăbesc fuziunea rasei" – *IC*, 335), conform succesiunii imitaţie–diferenţiere[2].

IDEALISMUL LUI TARDE. Dacă la baza progresului şi a armoniei sociale stă geniul individual, nu geniul colectiv, la baza creaţiei individuale s-ar afla ideea „ascunsă într-una din celulele cerebrale înainte de a cuprinde un teritoriu nesfârşit"[3], concepţia care precede execuţia. Faptul e aparent suficient pentru a depista aici vectorii idealismului şi a-l scoate pe Tarde din tabăra realiştilor. Totuşi, o sumă de aspecte contrazic ipoteza idealismului: ideea care precede, la Tarde, realitatea, nu e spiritul universal, ca la Hegel, nici măcar comunitatea, ca la Durkheim, a cărei realitate ar fi mai semnificativă decât a individului, după cum nu e nici selecţia naturală din ordinea biologică; este reflecția eminamente individuală, contingentă, produsul creierului uman într-un concurs de împrejurări favorabil. Ideea, la Tarde, reprezintă un derivat

[1] Gabriel Tarde, *Legile sociale*, *op. cit.*, pp. 93-94.

[2] În aceeaşi ordine de idei, urmându-i pe Marx şi Engels din *Manifestul Partidului Comunist*, Dobrogeanu-Gherea relaţiona modul asemănător de „a gândi" şi de „a simţi" din epoca modernă cu fuzionarea tuturor literaturilor lumii într-o „mare literatură internaţională", explicând totodată de ce internaţionalizarea relaţiilor e totodată cadrul propice pentru crearea unei literaturi naţionale („D-l Panu asupra criticei şi literaturii", în *op. cit.*, p. 135).

[3] Gabriel Tarde, *Legile sociale*, *op. cit.*, p. 90.

psihologic, cerebral, cât se poate de mundan – invenţia, nu revelaţia, de ordin (psiho)fizic, nu metafizic –, derivat care numai validat prin imitaţia semenilor îşi câştigă universalitatea. Deşi tiparul triadic al gândirii lui Tarde (repetiţia/ imitaţia–opoziţia–adaptarea) nu poate fi decât hegelian[1], totuşi actorii ce populează această schemă nu sunt câtuşi de puţin hegelieni, iar Tarde nu conteneşte să se disocieze, implicit sau explicit, de vechea şcoală de gândire, crescută la umbra lui Hegel. Hegel e respins, cum am văzut, în cazul sintezei contrariilor, a jocului antagonismelor, dar e respins şi pentru prezumţia holistă care guvernează, în *Fenomenologia spiritului* şi în întreg sistemul hegelian, marşul ideii sau al spiritului universal pe deasupra oamenilor şi a accidentelor contingente – accidente între care poate fi inclusă şi psihologia individului comun (care nu se confundă însă cu raţiunea), aşa cum o concep părinţii psihologiei moderne, de la Théodule Ribot încoace. Esenţialismul (hegelian) al opoziţiilor „*de natură* între două popoare, între două rasse, între două forme de guvernământ" e contestat de pe poziţii considerate mai moderne şi mai ştiinţifice de Tarde, care nu mai crede în asemenea „contraste himerice". Filosofia lui Tarde şi-ar regăsi însă punctele comune cu Hegel dacă accentul pus de el pe geniul individual ar putea fi constatat în ton cu ipoteza hegeliană a eroului sau a omului providenţial (vezi impresia pe care i-o face lui Hegel Napoleon intrat în Jena ca „spiritul universal călare"). Totuşi, chiar dacă superior omului comun, la Hegel eroul rămâne un agent fără autonomie sau un supus al istoriei (prin el istoria îşi caută împlinirea), servitute pe care Tarde o refuză „geniului individual".

Acest relativism de factură nominalistă se propagă, cu toate consecinţele lui pozitive, şi la Lovinescu, care învaţă, de la şcoala lui Tarde şi a altora, împotriva lui Hegel & Co., să nu mizeze pe esenţe pure şi mai cu seamă pe puritatea sau pe superioritatea apriorică a unei rase. Acesta este temeiul ştiinţific de la baza comportamentului său – ireverenţios în opinia adepţilor tradiţionalismului – faţă de tradiţie şi

[1] Petre Andrei, prefaţatorul primei ediţii româneşti din scrierile lui Tarde, nu avea nicio rezervă în această privinţă (vezi Gabriel Tarde, *op. cit.*, p. 8), aşa cum Rădulescu-Motru (art. cit.) nu avea în privinţa structurii hegeliene a *Istoriei civilizaţiei române moderne.*

faţă de fondul aşa-zis autentic, pur, al rasei româneşti, pe care le contestă ori de câte ori are ocazia.

„Idealismul" lui Tarde este, aşadar, mundan, aproape materialist în măsura în care psihologia nu se poate dispensa de biologie (vezi ideea ca fruct al creierului uman, progresul ca fruct al relaţiei inter-cerebrale), şi nominalist: marile „lucruri sociale" precum „o gramatică, un cod, o teologie" n-ar exista „independent de fiinţele omeneşti", cum crede Durkheim. Căci, dacă aşa ar sta lucrurile, atunci „[c]um au fost clădite aceste monumente măreţe", se întreabă Tarde, „şi de cine, dacă nu de oameni şi de sforţările omeneşti? […] Nu există lege, nu există teorie ştiinţifică, după cum nu există nici sistem filosofic care să nu aibă înscris şi acum pe el numele inventatorului lui"[1]. Finalismul idealismelor, de la Platon la Hegel, e respins în aceeaşi ordine de idei: nu există un traseu prestabilit al gândirii, pe care să-l fi ilustrat, în etape, istoria umanităţii, de la oamenii primitivi la marii filosofi – concepţie în care rolul „geniului individual" devine tot mai obscur, manipulat de o „atracţie irezistibilă a nu ştiu căror planuri divine" care ar „conduce inevitabil omenirea la acelaşi termen politic, economic sau altfel, la aceeaşi constituţie, la aceeaşi industrie, la aceeaşi limbă, la aceeaşi legislaţie"[2]. Polemica lui cu Hegel se încheie, astfel, pe ritmurile unui idealism atomizat, în care ideea (sau Ideea) e redusă la statutul de ficţiune şi descompusă în suma mereu variabilă şi imprevizibilă a ideilor individuale: „Nu există o singură idee sau un număr mic de idei, plutind în aer, care să mişte lumea; sunt mii şi mii, cari luptă pentru gloria de a o fi condus. […] Fiecare individ istoric a fost, în proiect, o omenire nouă […] Şi din aceste idei fără număr, din aceste mari programe patriotice sau umanitare cari stăpânesc, ca mari drapele sfâşiate între ele, vălmăşagul omenesc, unul singur va supravieţui, se poate unul singur din miriade, dar el însuşi va fi fost individual la origine […] şi eu admit că triumful lui a fost trebuitor, dar trebuinţa lui, care se iveşte în urmă, pe care nimeni n-a prevăzut-o, pe care nimeni n-a putut-o prevedea cu siguranţă, nu este decât expresia verbală a superiorităţii sforţărilor individuale puse în serviciul acestei concepţii individuale. Cauza finală

[1] Gabriel Tarde, *Legile sociale*, *op. cit.*, pp. 99-100.
[2] *Ibid.*, pp. 101-102.

şi cauzele pricinuitoare se confundă aci"[1]. Ideile lui Tarde nu sunt, ca la Hegel, „împlinite", adică aduse la realitate conform unui proiect preexistent realităţii, ci se impun dacă *au succes*, dacă reuşesc să se distingă în „vălmăşagul omenesc". Până la urmă, la mijloc e o selecţie naturală, valorizarea fiecăreia dintre iniţiativele umane producându-se *a posteriori*, nu *a priori*, ca pentru a săvârşi ce e scris în Scripturi. S-ar putea vorbi – dacă nu de un darwinism social, pe care Tarde îl respinge preconizând, cum am văzut, atenuarea contradicţiilor sociale prin acalmia inerentă civilizaţiei planetare („oceanice") – de un darwinism ideologic: ideile cele mai bune se impun, se ridică de la particular la general[2]. Reprezentarea progresului drept o formă de „meditaţie colectivă, fără cap propriu, dar făcută posibilă prin solidaritatea (graţie imitaţiei) creierelor multiple ale inventatorilor, ale savanţilor care-şi împărtăşesc descoperirile"[3] e un raţionament de aceeaşi factură. La capătul opus al materialistului Marx, care-l răstoarnă cu susul în jos pe Hegel pentru a decreta preeminenţa materialului asupra ideologiei, Tarde – cu idealismul, sau mai curând cu intelectualismul lui atomizat – nu e nici materialist, nici idealist[4], în măsura în care psihologicul nu se mai identifică, în noua ştiinţă, nici cu spiritul, nici cu raţiunea, nici cu sentimentul, nici cu fiziologia.

Din acest mediu de idei în continuă ebuliţie de la finele secolului al XIX-lea, Tarde va exercita totuşi o influenţă importantă asupra modului lovinescian de a concepe realitatea, care depăşeşte importul punctual de bibliografie din *Legile imitaţiei* şi din celelalte lucrări. Psihosociologul

---

[1] *Ibid.*, pp. 102-103.

[2] Într-o manieră similară modului în care, în aceeaşi epocă, pragmatismul lui William James lega adevărul unei idei de utilitatea ei în viaţa concretă: utilul, verificatul prin experienţă, devine un substitut pentru conceptul ştiinţific şi filosofic de adevăr(at).

[3] Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. 167.

[4] Tarde va fi, de altfel, amendat de pe poziţii ideologice opuse şi pe teren românesc, de-a lungul deceniilor: pentru Lovinescu, francezul nu e suficient de idealist (de vreme ce nu preconizează imitaţia de la formă la fond, persistând în a da imitaţiei unicul sens „*ab interioribus ad exteriora*"), pentru Z. Ornea, comentatorul de peste ani al lui Lovinescu, Tarde nu e suficient de realist sau de materialist (are un „viciu grav de structură […] conferind imitaţiei rolul de unic element explicativ al vieţii sociale" – *IC*, XIII).

francez rămâne pentru Lovinescu un model de relativism, de clasare a himerelor, de ireverenţă faţă de vechi şi poate de naivitate perpetuu optimistă – atitudini ale omului de ştiinţă, folositoare şi omului de cultură în măsura în care şi unul, şi altul îşi propun să ofere o descriere a realităţii.

IDEALISMUL LUI LOVINESCU ÎNTRE HEGEL ŞI TARDE. De la C. Rădulescu-Motru[1], care a depistat imediat după apariţia primelor două volume tiparul hegelian[2] al schemei din *Istoria civilizaţiei…*, şi până la exegeţii săi din a doua parte a secolului al XX-lea, Lovinescu a fost clasat drept idealist fără prea multe discuţii[3]. O anume afirmaţie a lui Hegel pare să facă acest verdict irevocabil: „Pe zi ce trece mă convingeam tot mai mult că activitatea teoretică produce mai mult în lume decât cea practică; de îndată ce se produce o revoluţie în domeniul ideilor, realitatea nu-i poate rezista"[4]. Iar spiritul acestei notaţii – clare ca lumina zilei, atipice pentru morga discursului hegelian – a rămas viu până azi[5], dovedind că lumea mai poate circula încă pe *Via Appia Hegeliana*.

---

[1] „Ideologia revoluţionară în cultura română", art. cit.

[2] Brătianu însuşi e citat de Lovinescu cu o definiţie hegeliană a revoluţiei: „De aş fi silit a defini revoluţia […] aş zice că e un cataclism care înghite vechiul ordin al lucrurilor şi totdeodată o creaţiune care naşte un altul nou şi mai presus celui dintâi" (*IC*, 65).

[3] Vezi Florin Mihăilescu, *op. cit.*, p. 26, unde poziţia lui Lovinescu din *Istoria civilizaţiei…* e decretată drept „categoric idealistă".

[4] *Apud* Karl Löwith, *De la Hegel la Nietzsche. Ruptura revoluţionară în gândirea secolului al nouăsprezecelea* [1939], traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2013, p. 66.

[5] Vezi Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului. Zece lecţii* (1987), care-şi propune să trateze ideea că politica liberală presupune „un proiect conştient şi «construit»" (vezi ediţia românească, traducere de Mona Antohi şi Sorin Antohi, prefaţă de Sorin Antohi, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 14) sau Jonathan Israel, *O revoluţie a minţii. Iluminismul radical şi originile intelectuale ale democraţiei moderne* (2010; traducere şi cuvânt înainte de Veronica Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2012), care-şi divulgă miza idealistă încă din titlu, o revoluţie „a minţii" precedând revoluţia politică de la 1789: „«revoluţia generală»", scrie Israel, „a urmat în siajul «revoluţiei minţii» a Iluminismului radical" (p. 120).

Totuşi, dezamăgirea lui Rădulescu-Motru de a-l fi găsit la baza *Istoriei* lovinesciene pe Hegel, şi nu pe un istoric „adevărat", ca Taine[1] – a cărui *Originile Franţei contemporane* (1875-1893) începe cu descrierea Vechiului Regim, nu cu Revoluţia, cum face Lovinescu – este în bună parte nefondată. Există mai mult Taine în filosofia sociologică a criticului de la „Sburătorul" decât se vede la o primă ochire şi decât ar fi dispus acesta să admită, din fidelitate faţă de alte surse, mai afine. S-ar putea spune chiar că *Istoria civilizaţiei române moderne* este o imagine în oglindă a *Originilor Franţei contemporane*, cu vectorul pesimismului întors invers. Deşi pare o critică a mult mai tainienei (ca metodă) *Spiritul critic în cultura românească* a lui Ibrăileanu, care face mult caz de importanţa mediului în discernerea tipologiilor revoluţionară (muntenească) şi criticistă (moldovenească), nici *Istoria civilizaţiei…* nu renunţă complet la parametrii determinismului tainian (aşa cum nu va renunţa Lovinescu la Taine nici în *Mutaţia valorilor estetice*, unde va vorbi despre dependenţa esteticului de spaţiu, de timp şi de cauzalitate). El relativizează ponderea mediului, dar nu renunţă la cea a rasei („Succesul unei mişcări se datoreşte, în adevăr, mediului în care se produce; existenţa ei n-are însă nevoie de prezenţa unui mediu prielnic. Mişcările socialiste din unele ţări s-au produs înainte de a se fi născut o muncitorime industrială. Preferăm deci să ne îndreptăm şi de data aceasta tot spre rasă" – *IC*, 46) sau a momentului („programul moldovenesc şi cel muntean sunt, în

[1] Ca filosof al artei şi al cunoaşterii, Taine venea, de altfel, pe urmele lui Hegel, după cum a arătat D.D. Roşca în *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine* [1928], Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1968. Totuşi, ideea de a prezenta mai întâi forţele reacţionare şi apoi pe cele revoluţionare – oricât de absurd i se va fi părut lui Lovinescu şi oricât de absurd ar fi fost în realitate, din pricina faptului că „reacţionarii" români nu erau reprezentanţi ai Vechiului Regim sau adepţi ai Restauraţiei, ci numai evoluţionişti de tip gradual sau organicist – are sens dacă ne raportăm la profilul ideologiilor născute în urma Revoluţiei Franceze: mai întâi conservatorismul (ca ideologie contrarevoluţionară) şi apoi liberalismul (ca o contraideologie a contrarevoluţiei – fără a se suprapune, prin asta, cu o ideologie a revoluţiei). Problema e că revoluţionarii români de la 1848 pe care Lovinescu îi aşază la originile civilizaţiei române moderne se află, în virtutea evoluţiei în salturi creditate tot de el, în postura de a reprezenta *şi* Revoluţia de la 1789, *şi* ideologia liberală, formată ulterior ca reacţie la fenomenul contrarevoluţiei.

bună parte, uniforme; identitatea vine de la identitatea *momentului* istoric, ce reprezintă o necesitate cu mult mai strictă decât necesitatea trecutului" – *IC*, 61). Argumentul frenator sau deviant al rasei (echivalat liber ori cu latinitatea, ori cu „temperamentul" sau, şi mai general, cu „sufletul") este invocat deseori contra pretenţiei materialiştilor de a explica totul prin factorul economic.

Ipoteza idealismului lovinescian – care în linii mari e compatibil cu cel al lui Hegel şi cu al tuturor celor care cred că teoria induce practica ori că individul e conţinut sau predeterminat de instanţe integratoare ca istoria, mediul, rasa, societatea etc. – trebuie însă despicată mai aplicat decât atât. Ea e dependentă de modul în care însuşi idealismul lui Tarde se îndepărta de marea şcoală germană.

Schema de evoluţie propusă de *Istoria civilizaţiei*…, conform căreia imitaţiei integrale îi urmează un proces al diferenţierii, reproduce triada lui Tarde din *Legile sociale* (repetiţia/ imitaţia–opoziţia–adaptarea) care e, cum am mai spus, simili-hegeliană. Neîncrederea lui Tarde în finalismul de tip platonician sau hegelian şi efectele „modernizante" ale anti-holismului (anti-funcţionalismului) acestuia s-au propagat, cum am văzut, şi în gândirea lui Lovinescu, cu lăudabile consecinţe. Însă particularitatea mizei din *Istoria civilizaţiei…* – o miză explicativă şi, totodată, militantă – modifică întrucâtva acurateţea moştenirii tardiene. Arătând care sunt sursele modernităţii civilizaţionale româneşti, Lovinescu e convins că trebuie continuat pe acelaşi drum: a fi istoric al burghezo-liberalismului înseamnă, în chip firesc la el, a deveni un promotor al acestuia. Democraţia burgheză ar fi, prin esenţă, modernă şi trebuie perpetuată; marii oameni au adus-o, de pe tărâmul ideilor, în practică, iar datoria contemporanilor este să o ducă mai departe. Democraţia burgheză are, în *Istoria civilizaţiei…*, ceva din certitudinea formei platoniciene, care, întrupată deja în Vestul european, aşteaptă să se întrupeze şi la noi. El nu se îndoieşte că istoria „se împlineşte", *à la Hegel*, prin această *formă* a democraţiei burgheze (care, de altfel, pare o stază de împlinire perpetuă, în raport cu care extremismele sunt simple „epifenomene"). Dar Lovinescu se întoarce la Tarde când distinge factorul motrice al istoriei nu în abstractul eterat al Ideii sau al Spiritului, ci în concreteţea juridico-politică a umanismului francez: democraţia burgheză s-a impus nu fiindcă a corespuns momentului astral al împli-

nirii ei, ci fiindcă valorile ei umaniste, favorabile individului şi societăţii deopotrivă (dar mai ales individului, cum ar fi dorit Lovinescu, alături de Faguet), au impus-o în detrimentul unor structuri mai puţin croite pentru *om*. Umanismul apare aici ca un intelectualism progresist, de la Turgot şi Condorcet la pozitivismul lui Auguste Comte şi la valoarea facultăţilor speculative din filosofia lui John Stuart Mill (*IC*, 314-315), dar şi ca o „febră" intelectuală de dincolo de raţional prin care se propagă revoluţiile (după Gustave Le Bon). În ultimă instanţă, cu excepţia alurii de formă ideală aşteptând întruparea democraţiei burgheze, idealismul lui Lovinescu are acelaşi caracter mundan, individualist şi psihologist, nu spiritualist sau metafizic, avut şi în gândirea lui Tarde, pe care nu refuzul materialismului îl despărţea de Marx[1], ci focalizarea pe un materialism anume (fizico-psihologic, la Tarde, economic, la Marx) şi pe care nu idealismul îl apropia de Hegel, ci convingerea că (uneori, pentru Hegel, întotdeauna, pentru Tarde) individul devansează geniul popoarelor şi al raselor pentru a împlini istoria. Lovinescu stă aici între Hegel şi Tarde: nu toţi oamenii fac istorie, crede el, ci numai capetele „sincronizate", *i.e.* nu toate ideile individuale participă la armonia socială, ci numai acelea care merg în sensul istoriei. Idealismul atomizat al lui Tarde nu-i serveşte însă întru totul lui Lovinescu, fiindcă dacă există „mii şi mii" de idei, de ce tocmai umanismul Revoluţiei Franceze

[1] Interesant este însă că nici Marx n-a scăpat, până la urmă, de prezumţia idealismului, Robert C. Tucker izbutind performanţa de a explica mania documentară a lui Marx prin pulsiunea de semn contrar a unei viziuni eminamente mitice asupra realităţii, marcate de lupta dintre „Muncitorul Colectiv" şi „Zeul Capital": „Subiectul real din *Capitalul* nu este un infern exterior, ci infernul interior al omului alienat. Însă este ilustrat cu documente din istoria exploatării teribile a muncitorilor din fabrică, în condiţiile revoluţiei industriale. În mare măsură, tocmai această documentare a mitului cu materiale din istoria economică este cea care a făcut din marxism o forţă în lume". Un argument în favoarea viziunii mitice – sau a idealismului, a ideii care confiscă autonomia realităţii – ar fi faptul că Marx ajunsese să ignore ameliorarea progresivă a condiţiei muncitorilor, adică realitatea din teren: „Mintea îi era acaparată de mit, iar acesta nu prevedea nimic despre vreo ameliorare semnificativă a condiţiilor muncitorilor înainte de revoluţia mondială" (Robert C. Tucker, *Filosofie şi mit la Karl Marx* [1961], traducere de Emanuel-Nicolae Dobrei, Editura Curtea-Veche, Bucureşti, 2011, pp. 272-273).

i-a cucerit pe liberalii români şi cum trebuie explicată superioritatea lui în comparaţie cu alte doctrine? De ce, bunăoară, nu e util ca ideologia conservatoare să fie imitată în aceeaşi măsură? Şi dacă fiecare individ participă la monumentul social, nu cumva şi tradiţionaliştii, şi conservatorii, şi socialiştii ar putea reprezenta „în proiect o omenire nouă"? E limpede, pentru Lovinescu, că un „spirit al veacului" merge, s-ar spune, infailibil pe deasupra indivizilor şi se impune *prin* ei şi *pentru* ei; autonomia liberalilor români în raport cu *realitatea* socială nu este, la el, atât de mare pe cât ar fi dorit-o Tarde.

CONSECINŢELE POLITICE ALE TEORIEI IMITAŢIEI

a. *Teoria simulare–stimulare*. Pătruns de caracterul de necesitate al legii sociale a imitaţiei („un fenomen social, care, prin simplul fapt al existenţei sale fatale, e, în realitate, dincolo de aprobare şi dezaprobare" – *IC*, 259), Lovinescu leagă de această necesitate toate opţiunile lui politice şi literare. Atitudinea sa faţă de Maiorescu, care ar fi respins „forma fără fond" „fără a o înţelege ca pe o necesitate istorică", e tipică pentru această întemeiere ştiinţifică a imitaţiei.

Aspectul în primul rând individual al imitaţiei, de la om la om, adică „inter-cerebral", cum a spus Tarde, şi abia apoi colectiv, de la grupuri sociale la grupuri sociale şi de la societăţi la societăţi, definitoriu pentru perspectiva anti-holistă (anti-funcţionalistă) a lui Tarde, va juca un rol capital atât în teoria sociopolitică lovinesciană a modernizării româneşti (unde capetele luminate ale liberalismului autohton, notamente Ion C. Brătianu, sunt propulsate în rolul de figuri providenţiale ale civilizaţiei române moderne, cum observase Rădulescu-Motru), cât şi în teoria modernismului literar, unde scriitorul, învestit cu forţa de a modela mediul în care trăieşte, e chemat să militeze – printr-o literatură gândită *în sensul* burgheziei, nu împotriva ei – pentru consolidarea valorilor liberale care au stat la baza României moderne.

Elementul fundamental ce trebuie avut în vedere când se discută influenţa lui Tarde asupra lui Lovinescu, tocmai pentru că este persistent în mai multe articulaţii ale gândirii lovinesciene, nu numai în cele direct asumate dinspre Tarde – este relaţia dintre anti-holismul sociologului francez şi idealismul lovinescian al teoriei formelor generatoare de fond, punct în care Lovinescu alege să amendeze teoria lui Tarde. Şi asta pentru că teoria individului preeminent societăţii obţine la criticul

român o consecinţă pentru care nu o pregătise sociologul francez. Teoria tardiană a modelării sociale cu sursa în individualitatea creatoare îl stimulează pe Lovinescu să se dispenseze de presiunea raportării la „fondul" autohton – al societăţii, al tradiţiei etc. ca întreg – pentru a arăta că inovaţiile se pot produce sau propaga chiar şi numai cu concursul părţilor (eventual al unei singure părţi, fie ea partidul liberal), fără a angaja sau a mobiliza întregul – *i.e.* societatea, aşa cum pretind holiştii, funcţionaliştii, organiciştii sau tradiţionaliştii. Anti-holismul lui Tarde e compatibil şi cu individualismul liberal spre care tinde Lovinescu, în detrimentul egalitarismului (*apud* Faguet[1]); totuşi, pentru a contracara iluzia formelor fără fond denunţată vehement de şcoala maioresciană şi, pe de altă parte, de materialişti ca Dobrogeanu-Gherea şi Ibrăileanu, Lovinescu are nevoie de un etaj argumentativ suplimentar, pe care teoria lui Tarde nu i-l oferea: e vorba de convingerea că imitaţia se propagă dinspre forme spre fond sau *din afară spre interior*, nu invers, cum susţinuse Tarde în *Legile imitaţiei*.

Perspectiva idealistă (sau intelectualistă) era convenabilă din start tezei lovinesciene că importul de ideologie a premers realităţile civilizaţionale şi culturale moderne în spaţiul românesc, de aceea opţiunea ştiinţifică pentru „idealismul" lui Tarde este, la Lovinescu, şi una politică: „apriorismul" lui ideologic (Z. Ornea) – care poate fi gândit şi ca un determinism ideologic, un simetric al determinismului economic – îi combate şi pe tradiţionalişti, şi pe conservatori (laolaltă cu descendenţii lor), şi pe materialiştii care îi acuzaseră, *in corpore*, pe liberali că au introdus forme fără fond în cultura română. De ce n-a preferat însă Lovinescu soluţia expusă de Zeletin în articolul citat şi apoi în *Burghezia română*, anume negarea frontală a teoriei formelor fără fond şi susţinerea faptului că avansul burgheziei s-a făcut, aşa cum susţine materialismul de sursă marxistă, în deplinul acord al fondului economic cu formele sale? Nu era mai complicată o teorie a formelor care-şi produc, în timp, fondul? Era; însă iniţiativa lui Zeletin fusese deja anticipată de „reacţi-

[1] Unde Hegel vede concilierea dialectică a „principiului individualist al societăţii burgheze cu principiul total al statului, a particularităţilor individuale cu generalitatea politică" (Karl Löwith, *op. cit.*, p. 331), Lovinescu vede, după Faguet, discordia din spatele *Declaraţiei Drepturilor Omului*…: libertatea individului şi spiritul egalitarist se ameninţă reciproc (*IC*, 29-30).

unea" de tip Dobrogeanu-Gherea–Ibrăileanu ş.a., care, tot de pe baze materialiste, argumentase inexistenţa pe teren românesc a acelui fond socioeconomic favorabil unei analize marxiste ortodoxe invocat de Zeletin. Poziţia acestuia părea însă prea diferită de a celorlalţi materialişti români, şi Lovinescu nu s-ar fi simţit probabil pregătit să argumenteze împotriva lor aşa cum se încumetă Zeletin, mai bine documentat în arcanele bibliografiei de metodă materialistă decât Lovinescu şi poate chiar decât socialiştii/ materialiştii români cu pricina. (De altfel, printre strategiile preferate de Lovinescu, se numără şi evitarea respingerii totale a unui adversar; mai utilă este pentru el respingerea parţială şi fragmentarea unei teorii adverse în aşa fel încât segmente din aceasta să servească respingerii altor teorii adverse. În cazul de faţă, aspecte din teoria lui Zeletin vor fi folosite contra lui Gherea, dar unele teorii gheriste – între care cea a discrepanţei reale dintre forme şi fondul autohton – vor fi utilizate de Lovinescu pentru a contracara poziţia lui Zeletin.) Teoria formelor generatoare de fond rămânea, în acest context, singura variantă care, asimilând criticile aduse de junimişti şi de materialişti (totuna cu a spune că nu se avânta în a le nega complet pe niciunele) – adică lipsa unui fond autohton favorabil valorilor burgheze, discrepanţa, cu vorbele lui Dobrogeanu-Gherea din *Neoiobăgia*, dintre „starea de drept liberalo-burgheză" şi „starea de fapt" a societăţii româneşti –, le-ar fi putut întoarce în avantajul liberalilor industrializanţi şi urbanizanţi. De unde şi amendarea lui Tarde, care – prin ideea imitaţiei „din interior spre exterior" – nu se arătase îndeajuns de idealist, descoperindu-şi pereţi comuni cu evoluţionismul gradual şi cu materialismul („[i]mitaţia, după Tarde, porneşte dinăuntru în afară: un popor nu imită luxul şi artele altui popor înainte de a se fi pătruns de sufletul lui", la fel cum copilul nu poate vorbi înainte de a înţelege şi după cum „nevoia de a consuma precede nevoia de a produce"[1]), şi

[1] „Imitaţia, deci, se propagă *dinăuntru spre înafară*, contrar a ceea ce transmit aparenţele. La o primă vedere, ar putea părea că un popor sau o clasă care le imită pe altele începe prin a-i copia luxul şi artele, înainte de a-i pătrunde gusturile şi literatura, ideile şi idealurile, într-un cuvânt, spiritul; dar lucrurile stau exact pe dos. […] În secolul al XVII-lea, când influenţa franceză s-a făcut simţită, literatura franceză a început a stăpânit toată Europa şi, pe urmele ei, arta şi moda franceză s-au răspândit la scară planetară" (*Les Lois de l'imitation*,

iminenta răsturnare a ecuaţiei la Lovinescu: „procesul de imitaţie începe, de obicei, de la forme exterioare, de la atitudini, de la îmbrăcăminte, de la gesturi mărunte […] imitaţia începe prin a fi formală şi rămâne uneori în faza aceasta" (*IC*, 312).

Acuzaţia că politicile liberale au produs, pe teren românesc, forme fără fond era astfel respinsă de Lovinescu de pe poziţii considerate la fel de ştiinţifice ca şi acelea prin care se aliase cu Tarde: el justifică inerenţa formelor fără fond în situaţia unei naţiuni tinere şi susţine că importul de modele se face, în primă instanţă, necritic, integral („Dacă direcţiunea sensului său «de sus în jos» e primul aspect al imitaţiei, caracterul de *integralitate* e al doilea", fiindcă „[p]opoarele ajunse la maturitate sau cu o egală civilizaţie şi în timpuri de linişte se imită reciproc în mod parţial şi selectiv. […] În toate celelalte cazuri imitaţia este însă integrală, şi cu deosebire când diferenţa nivelului de civilizaţie a celor două popoare e disproporţionată, sau când contactul lor se produce într-o epocă în care imitaţia se dezlănţuie sub forme revoluţionare" – *IC*, 296). Abia după etapa imitaţiei integrale urmează adaptarea, „a doua fază a imitaţiei" – ce presupune relaţia cu „structura sufletească" a rasei (termenul mediu reprezentat de *opoziţie* din triada lui Tarde se contrage la Lovinescu în acelea de *adaptare* sau *diferenţiere*, considerate a fi marcate de tensiuni inerente).

Teoria formelor care-şi generează fondul din *Istoria civilizaţiei…* se găseşte *in nuce* în articolele „T. Maiorescu" (1915), „Mediocritatea obligatorie" (1919), „Formă şi fond" (1919) şi „Simulare–stimulare" (1920), toate atacând perspectiva maioresciană din *În contra direcţiei de astăzi în cultura română*. „Mediocritatea naţională devine, prin urmare obligatorie pentru progresul culturii naţionale"[1], era de părere Lovinescu, deja

op. cit., pp. 225-226). Trebuie subliniat aici că, la Tarde, teza propagării imitaţiei dinăuntru spre înafară era considerată mai avansată decât teza contrară; el se opunea, între alţii, lui Herbert Spencer, care pretinsese că evoluţia în arte pleacă de la artele exterioare către cele care se adresează interiorului, adică de la arhitectură la poezie şi la muzică (*ibid.*, p. 233). Prin opţiunea corectării acestei teze a lui Tarde, Lovinescu pare să revină la un punct de vedere pe care sociologul francez considera că l-a depăşit, de tipul celui ilustrat de Spencer.

[1] „Formă şi fond", în „Rampa nouă ilustrată", nr. 393, 18 ianuarie 1919; reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ediţie critică de Al. George şi Maria Simionescu, Editura Minerva, Bucureşti, vol. VIII, 1989, p. 120. Un autor repre-

edificat în această privinţă. Nu e nicio contradicţie între a pleda pentru utilitatea mediocrităţii (a formei care poate stimula fondul) şi a pleda, pe de altă parte, pentru rolul individualităţii creatoare excepţionale; dacă prin capetele luminate se produc şi se propagă cu adevărat invenţiile, rolul mediocrităţii este de a întreţine o fertilitate a mediului. Posibile surse ale teoriei simulare–stimulare sunt de găsit în teoriile politice ale lui Léon Gambetta[1], în cele literare ale lui Ferdinand Brunetière[2], iar în spaţiul românesc, în opinii exprimate anterior de

---

zentativ pentru mediocritatea fertilă ar fi Alecsandri: „Alecsandri exprimă cel mai bine totalitatea poporului nostru, pentru că orice totalitate e mijlocie", „Literatura şi critica noastră", 1906; reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. I, 1982, p. 38. Tot aici, Eminescu apare, în schimb, *via* Schopenhauer, în ipostaza geniului inaderent la contemporaneitate, care mai degrabă anticipează, decât modelează ori se lasă modelat de mediu.

[1] Am descoperit această filiaţie mai mult decât plauzibilă într-un studiu al lui Daniel Barbu, „Istoricismul maiorescian şi interpretarea literară a politicii". Bazându-se pe lucrarea lui Claude Nicolet *L'idée républicane en France, 1789-1924* (1994), Barbu arată că Léon Gambetta „a dat soluţia politică fondatoare a celei de-a III-a Republici: «C'est la forme qui entraîne le fond». Un ecou al acestei confruntări de idei ce rezumă, în fond, opoziţia – centrală în filosofia politică modernă – dintre dreptul natural şi istoricism s-a prelungit până în cultura politică românească" (*Politica pentru barbari*, *op. cit.*, p. 85). Numele lui Lovinescu nu apare însă citat decât o dată în acest studiu, pentru o caracterizare făcută lui Maiorescu, fără legătură cu teoria formelor fără fond. Conform altor surse, Gambetta ar fi afirmat: „J'estime que la série progressive de ces réformes sociales dépend absolument du régime et de la réforme politiques et c'est pour moi un axiome en ces matières que la forme emporte et résout le fond" (L. Gambetta, *Discours et plaidoyers politiques*, rassemblés par Joseph Reinach, Paris, Charpentier, 1881, vol. I, 432, citat *apud* Dontenwille-Gerbaud Aude, „La réception du « programme de Belleville »", sursa: http://www.afsp.info/congres2011/sections-thematiques/st32/st32dontenwillegerbaud.pdf). În româneşte, spusele lui Gambetta ar suna aşa: „Cred că sporirea acestor reforme sociale depinde în mod absolut de regim şi de reforma politică, iar faptul că forma poartă şi împlineşte fondul are pentru mine statut de axiomă".

[2] Ferdinand Brunetière, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, V^e^ éd., vol. V, Hachette, Paris, 1893, cap. „La Reforme de Malherbe et l'évolution des genres". Brunetière remarcă aici utilitatea scriitorilor mediocri, ca Malherbe, capabili de o mai mare adaptare la mediu decât scriitorii excepţionali sau geniali.

George Panu[1]. Ideea survenise mai devreme, la Hegel, într-o formă suficient de sibilinică pentru a nu genera o posteritate explicită, dar care,

[1] Autor al unui articol de tinereţe în care combătea teoria lui Maiorescu asupra formelor fără fond, expusă într-o conferinţă, articol despre a cărui existenţă Lovinescu e informat, aşa cum se poate deduce din capitolul rezervat fostului junimist în *T. Maiorescu şi contemporanii lui* (vol. II, 1944). Nu se poate stabili totuşi dacă Lovinescu a avut acces la articolul cu pricina, apărut într-o publicaţie obscură din Iaşi, sau dacă se bazează pe memoriile lui Panu din *Amintiri de la Junimea din Iaşi*, unde se face şi o mică descriere a contextului apariţiei articolului cu pricina, fără a se preciza şi numele publicaţiei – vezi George Panu, *Amintiri de la Junimea din Iaşi* [1908-1910], ediţie şi prefaţă de Z. Ornea, Editura Polirom, Iaşi, 2013, p. 49. Modul în care Panu combate, chiar şi în *Amintiri…*, teoria maioresciană, pare emblematic pentru filosofia liberală autohtonă a sfârşitului de secol XIX şi început de secol XX; deşi ideile sunt mult mai simplist ambalate decât în demonstraţia lui Lovinescu din *Istoria civilizaţiei…*, respingerea lui Maiorescu se produce în baza aceluiaşi „realism" pretins opus logicii goale (care nu trebuie confundată însă cu raţionalismul): „Ca logică şi ca observaţii scurte, de fapt, tot ce spunea dl Maiorescu era exact, dar ca doctrină lucrul era falş. […] Concepţiile doctrinare politice, mai ales cele care sunt produsul gândirei filosofice, cu toate că au caracterul riguros ştiinţific, sunt falşe când cauţi a le aplica la societate, care este un corp viu, în vecinică mişcare, a cărui viaţă e compusă din mii şi mii de elemente, care are resorturi ascunse de o putere de expansiune gigantică, care conţine comori de putere şi de vigoare latentă, pentru care o formă goală, o ocazie, este destul pentru ca să se manifesteze cu o forţă de improvizaţie necalculabilă. […] Când ni se vorbeşte de formă şi fond, se scapă din vedere un proces foarte real. Un fond poate nu are nevoie de o formă, dar o formă are nevoie de un fond şi forma aduce de multe ori fondul" (George Panu, *op. cit.*, pp. 290-291; vezi şi pp. 286-287). Tot înaintea lui Lovinescu, marxistul Dobrogeanu-Gherea se văzuse nevoit şi el să remarce utilitatea formelor stimulatoare de fond în cazul românesc: „În ţările înaintate capitaliste, formele sociale urmează fondului social, în ţările înapoiate, fondul social e acela care urmează formelor sociale", primele imitate fiind, cum susţinea şi Lovinescu contra lui Tarde, „formele superficiale: portul, manierele, lustrul, pe urmă cultura, instituţiile politice, juridice, moravurile" şi, în cele din urmă, standardele economice („Asupra socialismului în ţările înapoiate", 1911; reprodus în Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, ed. cit., vol. V, 1978, pp. 45-46). În aceeaşi logică în care Lovinescu insista asupra utilităţii asumării formelor promovate de liberali (pentru consolidarea capitalismului autohton şi a relaţiilor aferente), Dobrogeanu-Gherea spera ca formele occidentale importate să ajute la construirea cadrului favorabil introducerii socialismului, adică în primul rând a unei economii capitaliste, care să creeze

citită retroactiv, după Gambetta şi alţii care vor fi manipulat-o în scopuri politice, legând-o de evenimente concrete, pare o bornă importantă în traiectoria conceptului. Urmărind, în mai multe faze ale gândirii sale, relaţia dintre filosofie (sau cunoaştere) şi realitate (sau *ceea ce este*), Hegel decretase că „[d]iferenţa formală este […] şi o diferenţă reală. Această cunoaştere este atunci ceea ce produce o nouă formă de dezvoltare"[1].

Teoria imitaţiei integrale şi cea a formelor generatoare de fond sau a simulării–stimulării au devenit, aşadar, la E. Lovinescu, *device*-ul apt să respingă asalturile adversarilor de varii orientări, care contestau dreptul de cetate al modernităţii burghezo-liberale fără ca, *nota bene*, să conteste ideea de progres (de aceea nu trebuie uitat, dintre meritele lui Lovinescu, acela de a fi văzut şi în tradiţionalism un evoluţionism,

---

fundamentele luptei de clasă. Liberalii români şi socialiştii – nu doar „generoşii" care „trădaseră" la 1899, rupând Partidul Social-Democrat al Muncitorilor din România, intrând în Partidul Liberal şi susţinându-l pe Ion I.C. Brătianu (între ei, C. Stere şi G. Ibrăileanu), ci şi cei care au ţinut să-şi servească obiectivele distingându-se, mai departe, de tabăra liberală, organizaţi, începând cu 1910, în Partidul Social Democrat Român (printre aceştia numărându-se Gherea, I.C. Frimu şi Christian Racovski) – îşi descoperă astfel puncte comune, măcar în stadiul diagnozelor (conservatorii pot fi şi ei cooptaţi în acest consens asupra precarităţii „stării de fapt" generate de lipsa polivalentă a unui fond autohton). Diferenţele se conturează abia când se trece la etapa imaginării soluţiilor politice practice pentru depăşirea acestei „stări de fapt".

[1] *Apud* Karl Löwith, *op. cit*, p. 66, care tălmăceşte în felul următor: „cunoaşterea filosofică a conţinutului substanţial al epocii are loc, desigur, în spiritul timpului căruia îi aparţine, depăşind-o astfel numai «formal», ca o cunoaştere obiectivă. Dar în acelaşi timp, odată cu această cunoaştere despre ea, care o depăşeşte, este postulată şi o diferenţă care duce la o dezvoltare ulterioară: diferenţa «dintre cunoaştere şi ceea ce este». De aici rezultă posibilitatea şi necesitatea avansării unor noi disensiuni atât în filosofie, cât şi în realitate. […] Prin forma sa liberă, cunoaşterea revoluţionează şi conţinutul substanţial. Filosofia care se încheie devine locul de naştere al spiritului care tinde ulterior la o nouă configuraţie, reală". Aşadar filosofia precedă realitatea. Dar nu ea o şi pune în act: abia spiritul este artizanul a *ceea ce este*; filosofia apare doar ca „adjuvant" al spiritului. Afirmaţia lui Hegel e suficient de ermetică încât să permită şi să interzică totodată traducerea ei în logica formei care generează fondul (un fond economic şi sociopolitic concret) la Gambetta sau la Lovinescu, măcar pentru simplul fapt că la Hegel forma n-are conotaţia peiorativă de simulacru pe care a dobândit-o în discursul politic.

disociindu-l de spiritul fixist antic şi medieval, de „«imobilitatea» sacră de odinioară”[1]: „În faţa noilor idei revoluţionare, concepţia aproape mistică a unui conservatism, în care instituţiile îşi scot forţa din imobilitate, nu se mai putea susţine […] Spiritul de reacţiune avea să ia, însă, cu timpul caracterul ştiinţific al tradiţionalismului cultural şi al evoluţionismului biologic” – *IC*, 126).

Adversarii teoriei imitaţiei integrale sunt împărţiţi de Lovinescu în două tabere: pe de o parte sunt tradiţionaliştii sau cei convinşi de existenţa unui fond naţional care opune rezistenţă importurilor de modele străine, iar pe de alta, conservatorii şi materialiştii socialişti sau marxişti.

Tradiţionaliştii în sens restrâns, de la Mihail Kogălniceanu şi Eminescu la sămănătoristul N. Iorga, aceia care nu pot accepta o inovaţie fără a-i găsi în istoria neamului sau a „rassei” o tradiţie compatibilă (comportament redus de Lovinescu tot la tipologia imitaţiei – o „imitaţie a trecutului”, la finalul volumului al treilea al *Istoriei literaturii române contemporane* vorbindu-se de „sincronismul anacronic” reprezentat de literatura sămănătoristă), pierd rapid statutul de adversari redutabili prin incapacitatea de a livra, după toate legile ştiinţei, un „corpus” credibil al tradiţiei româneşti. Ei sunt somaţi să iasă „din faza romantică a regretului sau agresivă a criticii” şi să „păşească în faza pozitivă a cercetării strict ştiinţifice. Aşteptăm deci de la toţi cunoscătorii trecutului nostru să ne dea un adevărat *corpus* al vechii culturi româneşti […] pentru a constata cu preciziune ce a ignorat sau dispreţuit pe nedrept prezentul”, fiindcă „[o] doctrină tradiţionalistă nu poate pleca, în mod ştiinţific, decât de la prezenţa unei tradiţii de viaţă naţională”, or, „[s]ub influenţa turcească şi fanariotă”, „poporul român nu s-a putut dezvolta în forme proprii şi a fost deviat de la virtualităţile rasei sale” şi atunci „[c]u o astfel de formaţie istorică, tradiţionalismul român e lipsit

[1] De altfel, nicio ideologie tradiţionalistă autohtonă nu avea în proiect vreo formă de „Restauraţie”; ele împărtăşeau cu moderniştii de tipul lui Lovinescu şi cu materialiştii ideea coabitării cu puterea (reformismul) ori ideea de schimbare. Diferenţele ţineau de agentul imaginat la originea schimbării: orăşeanul (dar care? burghezul sau proletarul?; dar care burghez? negustorul, funcţionarul, industriaşul sau finanţistul? etc.) *vs* ţăranul (dar ce tip de ţăran? micul proprietar, „neoiobagul” sau aşa-numitul burghez rural? etc.).

de bază" – *IC*, 334-335). E vorba de o bază în primul rând ştiinţifică, de unde şi ridiculizarea tradiţionalismului ca „evoluţionism ştiinţific aplicat neştiinţific […] o puternică armă de luptă a inadaptabililor împotriva mersului firesc al societăţii noastre" (*IC*, 340). A contat, în respingerea pretenţiilor de întemeiere ştiinţifică a tradiţionaliştilor, şi conştientizarea faptului că tradiţionalismul era el însuşi un produs de import – Lovinescu îi deconspiră o sursă în „naţionalismul integral" al lui Charles Maurras[1], aşa cum reproşează conservatorilor fidelitatea faţă de alte ideologii ale Vestului, de şcoală britanică sau germană: cei care acuzau imitaţia erau, aşadar, la rândul lor, descoperiţi ca imitatori; problema se reducea la un turnir al ideologiilor străine, nu la o reală competiţie cu fondul autohton. Ca atare, singurii adversari redutabili pe care-i recunoaşte teoria imitaţiei integrale şi a formelor generatoare de fond rămân conservatorii şi marxiştii, graţie faptului că împărtăşesc cu Lovinescu premise considerate de acesta mai solide din punct de vedere ştiinţific: premisa absenţei fondului naţional (inclusiv prin raportare la istorie şi religie, ca mărci tradiţionale ale fondului naţional: trebuie precizat aici că şi conservatorii junimişti, şi marxiştii sunt spirite laice, unele declarat atee[2]) şi premisa necesităţii influenţei externe, fie în problematici instituţional-culturale, fie în acelea strict economice.

Cealaltă tabără ostilă teoriei imitaţiei integrale este, deci, binomul format din conservatorii junimişti (corect distinşi de tradiţionalişti, în al doilea volum al *Istoriei civilizaţiei…* prin faptul că nu cred în existenţa

---

[1] Vezi *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I, *Evoluţia ideologiei literare* (1926), ultimul capitol.

[2] *Cf*. George Panu, *op. cit*., unde junimiştii apar deseori ca ireligioşi („epicuriani", „liber-cugetători", p. 235, *passim*), aspect evident şi în unele poziţii ale lui Maiorescu ostile amestecului Bisericii în programul public de educaţie; în acelaşi sens al desconsiderării elementelor ţinând de un aşa-zis fond naţional sau tradiţional, vezi şi lupta „Junimii" pentru o lingvistică şi o istoriografie naţională demitizate, dezbărate de clişeele naţionalismului de cabinet propagat de Şcoala Ardeleană. Prin comparaţie, cum atestă şi *Amintirile…* lui Panu, programul de emfatizare a cauzei naţionale promovat de liberalii brătienişti a apelat la o adevărată strategie de exploatare a diferenţelor etnice şi religioase, însoţite de un cult tactic al moştenirii Şcolii Ardelene („bărnuţismul") şi culminând cu antisemitismul devenit subiect de critică pentru junimistul P.P. Carp.

unui fond naţional care să necesite adecvarea formelor importate la el, ci doar în dobândirea lui viitoare, într-un proces de evoluţie lentă şi organică[1]) şi materialiştii marxişti/ socialişti/ poporanişti de tipul Dobrogeanu-Gherea şi Ibrăileanu (acesta din urmă autor al frazei „Românii, care n-au creat aproape nimic, au împrumutat aproape tot"[2]), care ajung să constate şi ei contrastul autohton dintre existenţa unor forme de civilizaţie burgheze şi fondul semi-feudal al societăţii româneşti[3].

---

[1] Pentru definirea conservatorismului, Lovinescu îl invocă însă pe Herbert Spencer – o referinţă ostilă, cum am văzut, principiilor lui Tarde – cu *Principles of Sociology*, citată după ediţia franceză: „Imitaţia trecutului este o formă atenuată a imutabilităţii, cerută de instinctul de conservare […] «După cum, scrie Spencer, diferitele acte ale corpului viu îşi au ca scop comun conservarea lor, tot aşa diferitele organe au fiecare scopul de a se conserva intacte. În acelaşi chip, după cum într-o societate conservarea existenţei sale este scopul acţiunilor sale combinate, tot aşa e adevărat că diferitele sale clase […] au fiecare ca scop principal de a se conserva …»" (*IC*, 324). Revenind la Spencer, Lovinescu pare să fi trădat aici moştenirea anti-holistă a lui Tarde, de dragul unei soluţii cu mai mare potenţial polemic, care echivala conservatorismul cu un „egoism social" (soluţie propagată în epocă de Félix Le Dantec, un gânditor din tradiţia biologismului lamarckian, în lucrarea *L'égoisme, base de toute société*, amintită de Lovinescu în *Istoria civilizaţiei…*).

[2] G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească* [1909], reprodus în G. Ibrăileanu, *Opere*, ed. cit., vol. I, 1974, p. 8.

[3] Dobrogeanu-Gherea adânceşte reflecţia de sursă maioresciană asupra formelor fără fond ducând-o însă într-o direcţie nepreconizată de conservatorismul junimist: „decalajul" dintre „forme" şi „viaţa reală" sau dintre „starea formală-legală" şi „starea reală" este incriminat de Gherea în mai multe scrieri ale sale, de la „D-l Panu asupra criticei şi literaturii" (1896) până la *Neoiobăgia* (1910) şi „Asupra socialismului în ţările înapoiate" (1911). Totuşi, tot el creditase şi acţiunea catalitică a formelor sociale, care ar premerge naşterea fondului în ţările mai puţin dezvoltate, gest prin care continua să parieze, împotriva unui C. Stere, pe utilitatea acţiunii socialiştilor în România începutului de secol XX. Cum reuşeşte Gherea să fie aparent maiorescian şi totodată lovinescian *avant la lettre*, expunându-se criticilor care vedeau în teoria formei care precedă fondul un argument suficient pentru a-i retrage calitatea de gânditor marxist? În primul rând, „formele" sau instituţiile burgheze la care se referă Gherea în „Asupra socialismului…" au o calitate mai abstractă decât cele din discursul lui Maiorescu, care se limitase la invocarea unor instituţii concrete ca şcoala, universitatea, conservatorul etc. La Gherea, formele fără fond sunt drepturile şi libertăţile garantate în „marea cartă burgheză" a

Atitudinea materialiştilor nu putea fi, în acest caz, activă, ci expectativă, în logica evoluţiei graduale (sau prescurtate), care să suscite baza şi apoi suprastructura vieţii sociale. Singurul activism pe care-l concepe Ibrăileanu, de pildă, este filtrarea critică a importului de forme („a importa numai ce e necesar").

Plecând de la problematica imitaţiei, gândirea economico-politică a lui Lovinescu şi a unor C. Dobrogeanu-Gherea, Ştefan Zeletin[1],

---

Declaraţiei Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului, care, după el, n-ar fi avut în societatea românească dintre cele două secole decât o existenţă decorativ-mimetică, spre deosebire de Vest, unde burghezia se zbătuse acerb pentru obţinerea lor. Pe de altă parte, Gherea nu contestă existenţa unui fond economic şi social eminamente capitalist în societatea românească de la finele secolului al XIX-lea şi începutul secolului următor, dimpotrivă, acest decalaj dintre drepturile legale şi drepturile reale îl vede instalat într-o lume românească deja capitalistă (vezi „Asupra socialismului în ţările înapoiate", în *op. cit.*, pp. 49-51). Care este atunci obiectul criticii lui Gherea când incriminează contrastul dintre fondul şi formele din societatea capitalistă autohtonă? Nimic altceva decât comportamentul burgheziei locale care, în loc să consolideze capitalismul, îl slăbeşte prin protecţionism sau „naţionalism" (*ibid.*, p. 61) şi, pe de altă parte, prin refuzul de a-şi îndeplini menirea istorică de apărătoare a drepturilor cetăţeneşti, lăsată în seama socialiştilor. Ce constată Gherea este că mersul înainte al societăţii româneşti – pe drumul capitalismului – spre socialism e împiedicat tocmai de cea care se presupune că ar fi trebuit să-l susţină, burghezia autohtonă. Refuzând emanciparea muncitorimii şi ţărănimii, aceasta nu face, însă, decât să conserve, în propriul interes, paradigma feudală (*ibid.*, pp. 61-71). În sumă, liberalo-burghezii şi social-democraţii au, la Gherea, scopul comun al „largii dezvoltări capitaliste" a ţării, care nu e, desigur şi scopul lor final, primii urmărind să-şi consolideze statutul de clasă dominantă, iar ultimii ţintind debarcarea acesteia, în contextul unei lupte de clasă realizabile doar prin emanciparea muncii şi debarasarea de remanenţele feudalismului. Din acest punct de vedere, minus scopul final, tipologiile argumentative ale lui Gherea şi Lovinescu comunică perfect: ambii speră ca formele sociale să fie urmate de fondul social şi ca burghezia să-şi onoreze statutul, atât în plan economic, cât şi în cel politic şi social. Acelaşi argument al formelor care generează fondul îi e util lui Gherea pentru întreţinerea militantismului pro-socialist, iar lui Lovinescu pentru confirmarea/conservarea statutului de clasă dominantă a burgheziei, singura considerată modernă şi în ton cu realităţile occidentale.

[1] „Revoluţia burgheză în România", art. cit., dar şi volumul din 1925, *Burghezia română*.

G. Ibrăileanu[1] se intersectează în diferite aspecte fără să se suprapună. Chiar şi materialiştii/ socialiştii/ marxiştii[2] români au divergenţe de opinii, de proiecte şi de soluţii. Totuşi, teoriile idealiştilor şi ale materialiştilor ajung să comunice la E. Lovinescu, chiar dacă parţial, gândirea sa etalând, de pildă, o serie de locuri comune îndeosebi cu vederile lui Dobrogeanu-Gherea, în puncte care, în schimb, îl despart pe acesta de Zeletin sau de Ibrăileanu. Unde se intersectează şi unde se despart perspectivele acestor gânditori în teoretizarea statutului burgheziei române, a capitalismului şi a democraţiei autohtone?

Lovinescu susţine, ca şi Dobrogeanu-Gherea, Ibrăileanu şi Zeletin, că civilizaţia modernă autohtonă are la bază o influenţă *externă*: doar că

---

[1] De la pleiada articolelor cu caracter sociopolitic din ultimul deceniu al secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea (începând cu „Darwinism social" şi „Burghezism inconştient", ambele din 1892 etc.), de o notabilă fidelitate în raport cu doctrina marxistă şi cu internaţionalismul luptei de clasă, şi până la studiul *Spiritul critic în cultura românească* şi la cotitura poporanistă din primii ani ai secolului al XX-lea, marcată de ingerinţa cultivării specificului naţional – traseu care trădează abandonarea perspectivei universaliste a marxismului şi căutarea unei soluţii cât mai particular adecvate contextului românesc.

[2] Adopt o astfel de indecizie terminologică fiindcă suprapunerea acestor noţiuni nu e dezirabilă în cazul autorilor români invocaţi şi nici posibilă, ţinând cont de inevitabilul decalaj dintre modul în care se imaginează ei în raport cu doctrina lui Marx şi felul în care apar în viziunea altora (atât a contemporanilor lor, cât şi în optica cercetătorilor de azi) şi ţinând cont, în plus, de prefacerile ideologice survenite în biografia lor intelectuală. Ibrăileanu, de pildă, continuă să fie materialist şi în faza lui poporanistă, însă raţiunile revendicării de la Marx devin tot mai obscure odată cu promovarea ideii de stat agrar, în care proiectul industrializării trece în plan secund. Cât despre Zeletin, materialismul ori determinismul său poate fi cu temei calificat drept marxist, chiar dacă autorul se desparte în unele privinţe de judecăţile lui Marx şi chiar dacă – prin asidua citare a lui W. Sombart, îndeosebi cu *Der moderne Kapitalismus* – a fost considerat, pentru mai multă rigoare, sombartian (vezi Valeriu V. Bădiceanu, *Ştefan Zeletin, doctrinar al burgheziei româneşti*, Tipografia „Universul", Bucureşti, 1943). În orice caz, relevant în cazul discutabilei încadrări ideologice a determinismului lui Zeletin (care a fost considerat şi ideolog al liberalismului, şi socialist) este faptul că, pentru el, „metoda" urmată, între alţii, de Marx şi de succesorii săi, este una de neocolit pentru „oricine are respectul realităţii sociale" (*Burghezia română*, *op. cit.*, p. 31).

Lovinescu pune în prim-plan influenţa ideologică, iar Dobrogeanu-Gherea, Ibrăileanu şi Zeletin, pe cea economică. Diferenţa dintre Gherea şi Ibrăileanu, pe de o parte, şi Zeletin, pe de alta, e că primii doi continuă cazuistica formelor fără fond (în sintonie cu junimiştii evoluţionişti-organicişti) acuzând formalismul unor importuri din Vestul burghez şi capitalist, împrumuturi care nu şi-au creat corespondente reale în societatea românească, în vreme ce Zeletin, acuzând perpetuarea teoriei formelor fără fond atât în tabăra conservatoare, cât şi la socialiştii autohtoni[1], e convins că factorii economici externi (în speţă, relaţiile comerciale cu Anglia) au dus la crearea factorilor economici interni şi implicit a unui capitalism autohton real (mai întâi de tip comercial, apoi industrial şi financiar). Asta înseamnă că, sub impulsul capitalismului global, fondul economic intern a determinat naşterea burgheziei naţionale[2], predeterminând implicit ideologiile importate din afară, altfel

[1] Vezi *Burghezia română*, *op. cit.*, pp. 27-28, 98-99 şi *passim*.

[2] Nu trebuie pierdut din vedere faptul că, pentru unii istorici, „viaţa" burgheziei nu e totuna cu „viaţa" capitalismului, în diferitele lui accepţii şi stadii, şi nici cu originile lui. Aşa cum există teorii care identifică germenii capitalismului în primele relaţii comerciale din istorie, altele îi identifică în sectorul de producţie agrar, contestând locul comun care leagă esenţa capitalismului de mediul burghez. Studiile cercetătoarei americane Ellen Meiskins Wood problematizează intensiv acest aspect (vezi *Originile capitalismului* [1999], traducere şi prefaţă de Veronica Lazăr, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2015). Zeletin se înscrie în aceeaşi linie de gândire: atunci când critică marxismul „reacţionar" al lui Gherea, pretinde că esenţa capitalismului nu trebuie redusă la „modul de producţie", cum făcuse Gherea, adică la parametrii industrializării, şi că existenţa unui capitalism comercial e suficientă pentru a confirma pertinenţa grilei materialiste „de la fond la formă" în cercetarea originilor burgheziei româneşti (el trimite în acest sens la volumul al treilea din *Capitalul*, partea I, cap. XX, unde găseşte argumente pentru invalidarea teoriei gheriste a formelor burgheze „deşarte şi mincinoase", imaginată în continuarea teoriei junimiste a formelor fără fond – vezi *Burghezia română*, *op. cit.*, pp. 29-32). Totuşi, aşa cum am arătat într-o notă anterioară, instituţiile (sau formele) burgheze a căror inconsistenţă o reclamase Gherea priveau nu atât un aspect sau altul al economiei de tip capitalist, cât mai ales problematica democraţiei şi a drepturilor cetăţeneşti, în lipsa cărora Gherea îşi rezervase dreptul de a decreta o „stare de fapt" de tip semi-feudal. Dar Zeletin însuşi admisese că faza capitalismului mercantil (proprie încă societăţii româneşti de la finele secolului al XIX-lea) coabitează dificil cu democraţia, aducând în discuţie

spus, baza şi-a creat suprastructura, iar instituţiile burgheze au fost impuse de dinamica fondului economic[1]. Din acest punct de vedere, prin refuzul de a se situa în cadrele teoriei formelor fără fond şi a derivatelor ei, Zeletin se desparte radical atât de determinismul socialiştilor autohtoni (principial antiliberali), cât şi de idealismul lovinescian (totuşi filoliberal). El va fi un adversar redutabil pentru teoria formelor generatoare de fond – însă numai în ce priveşte explicarea procesului formării burgheziei române, nu şi a finalităţii, căci, la urma urmei, şi Lovinescu, şi Zeletin arată – împotriva socialiştilor – că rolul istoric al burgheziei nu s-a încheiat.

Cu socialiştii şi cu poporaniştii, Lovinescu împărtăşeşte, în linii mari, exact ceea ce refuză să împartă cu Zeletin: moştenirea teoriei formelor fără fond, dar se desparte de ei acolo unde se întâlneşte cu autorul *Burgheziei române*: rostul mizării pe burghezie ca agent valid în istoria prezentă. De acord în privinţa existenţei unui contrast între formele împrumutate şi fondul cu realizare mai lentă, Lovinescu, Dobrogeanu-Gherea şi Ibrăileanu au aşteptări diferite de la acest fond: Lovinescu continuă să parieze pe burghezie, în vreme ce ultimii doi au deja în vedere o societate post-burgheză, în drum spre socializarea proprietăţii *via* capitalism şi proletarizare (Gherea) sau spre orizontul unui

---

inerenţa „pseudo-democraţiei" şi necesitatea unei „dictaturi inteligente" patronate de oligarhia liberală.

[1] În punerea în paralel a opiniilor materialiste şi idealiste în discuţia despre formă şi fond, nu trebuie pierdut din vedere faptul că, deşi reflectă şi opiniile lor asupra prezentului, Lovinescu şi Zeletin (în primele capitole ale *Burgheziei române*) fac în primul rând operă de istorici ai burgheziei române, având în vedere perioada anterioară lui 1866, în vreme ce la Gherea şi la poporanişti problematica contrastului dintre formă şi fond priveşte îndeosebi contemporaneitatea, în aspecte dintre cele mai frapante (răscoala de la 1907). De aceea, dinamica „forme" *vs* „fond" din discursul lui Maiorescu, Gherea, Lovinescu sau Zeletin trebuie racordată la epoca vizată de acest discurs. În cazul lui Lovinescu, ideologia care precedă geneza fondului economic şi a relaţiilor sociale de tip capitalist e un caz particular al teoriei formelor stimulatoare de fond, specific condiţiilor dintre 1848-1866; mai departe, este implicit faptul că acţiunea formelor stimulatoare de fond se continuă, într-o altă vârstă a burgheziei autohtone, şi în momentul scrierii *Istoriei civilizaţiei…* sau a *Istoriei literaturii…*, justificând programul unui critic şi al unui istoric militant pentru sincronizare, dar, totodată, şi protector al valorilor obţinute prin această luptă.

stat agrar (poporaniştii G. Ibrăileanu şi C. Stere, odată ajunşi la concluzia că adevăraţii actori ai schimbării sociale nu pot fi, pe teren autohton, proletarii, ci ţăranii). Pe de altă parte, acceptarea faptului că există un contrast între formele importate şi fondul autohton se face cu umori diferite: Lovinescu e optimist, prin teoria formelor generatoare de fond, şi continuă să pledeze cauza politicii liberale acuzate de existenţa acelui contrast, în vreme ce grupul Dobrogeanu-Gherea–Ibrăileanu–Stere caută soluţii alternative: primul reiterându-şi pesimismul în privinţa proiectului gestionat de liberalii autohtoni, nefavorabil emancipării majorităţii populaţiei, formate din ţărani şi muncitori, ceilalţi doi având o altă viziune asupra liberalismului decât cea axată pe capitalul industrializant şi urbanizant. Optimismul îl apropie însă pe Lovinescu de materialistul cu vederi mai puţin atinse de scepticism, Zeletin, pentru care schema lui Marx rămânea perfect validă şi în peisajul economico-sociopolitic autohton. Aşa că, dacă diferă de Zeletin în ce priveşte explicarea genezei burgheziei româneşti (prin primatul influenţelor ideologice, nu economice) şi prin asumarea existenţei unui decalaj între forme şi fond (pe care Zeletin îl respinge nevăzând, ca Maiorescu şi Gherea, „nicio contradicţie între starea de fapt şi cea de drept: baza ei economică de fapt e vastul aparat de circulaţie capitalistă”[1]), Lovinescu convine, alături de Zeletin, măcar asupra unui punct, deloc lipsit de relevanţă: într-un fel sau altul, ideologia primând asupra economicului sau invers, am ajuns să *avem o burghezie română*, iar mersul firesc al ţării se întâmplă aşa cum dictează capitalismul, dinspre mercantilism spre industrializare ş.a.m.d[2].

---

[1] Ştefan Zeletin, art. cit., *apud IC*, 178.

[2] De realitatea că, într-un punct sau altul, cu toate evidentele deosebiri, vederile lui Lovinescu şi Zeletin ajung totuşi să se intersecteze va fi ţinut cont şi C. Rădulescu-Motru atunci când a criticat lucrările celor doi autori în „Ideologia revoluţionară în cultura română”. Alura hegeliană a cadrului de discuţie, comună lui Lovinescu şi Zeletin (o teză căreia îi urmează o antiteză), şi optica triumfalistă („revoluţionară”) sau măcar încrezătoare în destinul burgheziei române *via* industrializare (Lovinescu) şi oligarhia mercantilistă şi apoi financiară (Zeletin) fusese pentru Rădulescu-Motru un motiv suficient pentru a introduce în aceeaşi categorie „viciile” celor două lucrări şi a le opune critica sa din perspectiva personalismului (care, în siaj maiorescian, promovează valoarea individuală înaintea celei colective sau abstracte, conform principiului: lucrătorul de elită naşte capitalul, nu invers).

La materialişti Lovinescu se raportează prin două strategii: una care atacă pertinenţa analizei marxiste în sine cu aplicaţie la situaţia românească (prin asertarea preeminenţei ideologicului asupra economicului, opunând, deci, determinismul ideologic determinismului economic) şi alta prin care atacă chiar loialitatea faţă de Marx a materialiştilor autohtoni. Marxiştii noştri nu doar că n-ar avea motive să fie marxişti (căci teoria marxistă păcătuieşte, după Lovinescu, prin reducţionismul ei economic), dar ei nici nu pot fi descrişi ca atare: Dobrogeanu-Gherea ar ieşi din parametrii gândirii marxiste atunci când constată că între bază şi suprastructură nu există corespondenţă (constatarea „celor două stări" contrastante, de formă şi de fond, „reprezintă o contradicţie cu spiritul teoriei marxiste" – *IC*, 177 – argument invocat şi de Zeletin), Zeletin ar perora angelic în raza unui marxism ideal, fără să observe inexistenţa unor relaţii autentic capitaliste la originea burgheziei româneşti, iar Ibrăileanu şi Stere s-ar despărţi de Marx prin faptul că ajung să parieze pe ţăran, nu pe proletar („Pe când marxismul vede în ţăran un duşman, poporanismul, dimpotrivă, vede într-însul elementul principal al societăţii viitoare" – *IC*, 210; „A întoarce spatele oraşului pentru a te uita la sat înseamnă a proceda reacţionar", poporanismul fiind o „ideologie marxistă fără aderenţă organică" – *IC*, 213). A descrie marxismul în termeni de „reacţiune" (*IC*, 178)[1] – ideea nu-i a lui Lovinescu, vine de la Zeletin, care-i catalogase astfel pe materialiştii

[1] De altfel, autorul *Neoiobăgiei*, critic la adresa reformelor populiste (poporaniste), îi apare lui Sorin Alexandrescu drept un „populist maximalist, mai aproape de liberali, decât de marxişti (revoluţia socială devine un pur orizont de aşteptare nespecificată) şi de populiştii minimalişti, precum Stere" („Populism şi burghezie", în *Privind înapoi, modernitatea*, *op. cit.*, p. 115). Apropo de disconfortul încadrării juste a unuia sau a altuia dintre marxiştii şi socialiştii noştri de care vorbeam mai sus (vezi p. 59, nota 2), acelaşi Dobrogeanu-Gherea care îi pare lui Alexandrescu un populist mai apropiat de liberali este, într-un studiu recent, re-calificat drept un marxist autentic – vezi Andrei State, „Constantin Dobrogeanu-Gherea", în *Plante exotice. Teoria şi practica marxiştilor români*, coord. Alex Cistelecan şi Andrei State, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2015, pp. 9-41, unde până şi spinoasei problematici a tratării economiilor de tip agrar precapitalist – care ar fi îndepărtat, după unii, interpretarea din *Neoiobăgia* de premisele unei abordări ortodox marxiste – îi sunt descoperite rădăcini în Marx, în partea a doua a volumului al treilea din *Capitalul*.

tot mai puţin convinşi de posibilitatea aplicării metodei marxiste pe teritoriul românesc – e un procedeu subtil de ridiculizare, dar, pe de altă parte, denotă şi confortul celui care constată că gânditori de varii formaţii sunt obligaţi să revină la teoria decalajului dintre forme şi fond, confirmând autenticitatea problematicii şi imposibilitatea evitării ei.

Fără a fi un expert în opera lui Marx (citat deseori, în *Istoria civilizaţiei*… doar prin afini sau intermediari[1] şi doar cu locuri comune[2]), Lovinescu încearcă să invalideze argumentaţiile cu arhitectură marxistă apelând exclusiv la criticile pe care marxiştii şi le aduc unii altora – vezi triunghiul Dobrogeanu-Gherea *vs* Ibrăileanu (şi Stere) *vs* Zeletin. Lovinescu împrumută pentru edificarea propriei teorii de la fiecare dintre aceştia (de la Dobrogeanu-Gherea – determinaţiunea, de la Ibrăileanu tipologiile psiho-etnice din *Spiritul critic*…, de la Zeletin justificarea neoiobăgiei şi critica marxismului „reacţionar" imputabil socialiştilor autohtoni etc.), dar global îi invalidează pe fiecare cu argumente ale tovarăşilor de baricadă: Dobrogeanu-Gherea e declarat „reacţionar" *via* Zeletin, dar şi Zeletin e scăzut în raport cu Dobrogeanu-Gherea, a cărui priză la realul autohton (care i-ar fi permis să constate – după Maiorescu, chiar dacă altfel decât Maiorescu – disjuncţia dintre „forme" şi „fond") ar fi superioară teoreticianului Zeletin, prea ataşat, crede Lovinescu, de abstracţia modelului marxist şi inapt să distingă disjuncţia semnalată de Gherea, disjuncţie capitală şi în teoria lovinesciană a formelor generatoare de fond. Din aceeaşi strategie a respingerii adversarilor cu argumentele vecinilor de baricadă face parte atât invalidarea proiectului poporanist al democraţiei rurale, *via* Gherea şi Zeletin, cât şi conştientizarea pericolelor induse de proletarizarea ţăranului (care n-ar avea de câştigat astfel decât „libertatea de a muri de foame"), vehiculată de oponenţi ai importării aşa-zis necritice a teoriei marxiste, între care ajung să se numere şi unii foşti socialişti.

În fine, şi la materialişti, şi la junimişti, Lovinescu remarcă tocmai inutilitatea criticării formelor fără fond („teoria «spiritului critic» a

---

[1] Gândirea lui Marx e deseori filtrată de Lovinescu prin scrierile lui Ed. Bernstein, G. Jellineck, W. Sombart, Loria ş.a., unii dintre ei citaţi, la rândul lor, după intermediar.

[2] Exemplu: „Ideea nu este altceva decât «materia oglindită şi tălmăcită în capul omului»" (Karl Marx, *Das Kapital*, I, p. XVII *apud IC*, 20).

«Vieţii româneşti» porneşte din ignorarea legii imitaţiei integrale" – *IC*, 303; „regretabil, probabil, dar determinat de legi ineluctabile, procesul nu se putea înlătura […] Nici Constituţia belgiană, nici Codul Napoleon, nici tipul universităţii franceze n-au fost, aşadar, selectate prin acţiunea «spiritului critic», ci transplantate prin acţiunea imitaţiei integrale" – *IC*, 304), şi asta pentru că teoria imitaţiei integrale e greu compatibilă cu evoluţionismul lent pe care mizează adversarii săi (dar pe care părea să se sprijine şi Tarde când postula imitaţia „din interior către exterior", de la fond la formă): „nu credem în putinţa unei civilizaţii române […] ieşită numai pe cale de evoluţie, adică de creştere organică" (*IC*, 336).

Această perspectivă care-i uneşte de aceeaşi parte a baricadei pe tradiţionalişti în sens general (iar mai riguros spus, pe conservatori), pe socialiştii (plus poporaniştii) autohtoni şi pe determiniştii de tip Zeletin – fiindcă „[ş]i tradiţionaliştii, şi marxiştii pleacă tot de la fond la formă" (*IC*, 314) – este, în cultura românească, o marcă distinctivă a tiparului argumentativ lovinescian exersat, într-o sinteză *sui generis*, în descendenţa lui Gabriel Tarde şi, probabil, Léon Gambetta.

b. *Mutaţie şi revoluţie*. Teoria imitaţiei integrale, teoria formelor stimulatoare de fond, teoria revoluţiei (în plan politic) şi a saltului estetic reprezentat de „emoţia intelectualizată" ca „invenţie" a modernismului literar trebuie imaginate ca feţe ale aceluiaşi poliedru. Baza lor sociologică (legile imitaţiei tardiene cu amendamentul lovinescian al imitaţiei de la formă la fond) câştigă, la începutul secolului al XX-lea un aliat din sfera biologiei – teoria mutaţiei a lui Hugo de Vries[1] – care atestă, cu un argument în plus, posibilitatea evoluţiei discontinue, în salturi, fără necesitatea unui fond care să genereze forma. (Nici Tarde nu trecuse cu vederea serviciile biologiei când explicase în *Legile imitaţiei*

[1] Dintre principalele lucrări ale acestuia, *Die Mutationstheorie* (1901-1903) şi *Species and Variations. Their Origins by Mutation* (1906), Lovinescu a consultat-o pe aceasta din urmă în ediţia franceză apărută în 1908 (*Espèces et variétés*, traducere de L. Blaringhem, Paris, Félix Alcan), interval în care biologul olandez câştigase oarecare notorietate, depăşind specialitatea sferei biologiste – vezi în acest sens eseul lui John Matthews Manly, „Literary Forms and the Origins of the Species" („Modern Philology", N° 4, April, 1907), unde lucrarea lui Vries este un punct de referinţă.

fenomenul imitaţiei integrale prin comasarea sau scurtarea etapelor necesare dezvoltării organice: termenul lui de comparaţie era abrevierea evoluţiei speciei în viaţa embrionară[1].) Lovinescu se serveşte de descoperirile lui Hugo de Vries atât în volumul al treilea al *Istoriei civilizaţiei…*, unde mutaţia e chemată să autorizeze mersul înainte al civilizaţiei române prin forme, fără concursul necesar al fondului, cât şi în volumul al şaselea al *Istoriei literaturii…*, intitulat explicit *Mutaţia valorilor estetice* (1929), unde mizează pe discontinuitatea dintre operele trecutului şi gustul prezentului[2].

Idealismul intelectualist şi anti-holist al lui Tarde, biologismul mutaţionist al lui Vries, opiniile politice ale lui Gambetta şi varietatea cultivării pe teren literar a teoriei eroilor (cu accent pe adaptabilitatea lor la mediul pe care încearcă să-l modeleze) merg în acelaşi sens şi se susţin în circuitul ştiinţific–politic–estetic subiacent marilor teze lovinesciene. Antagonistul acestui grup compact e reprezentat de şcolile evoluţionismului lent sau gradual, de la organicismul englezilor Herbert Spencer şi H.Th. Buckle (*History of Civilization in England*) şi al germanului Ernst Haeckel şi de la transformismul cavalerului de Lamarck (adaptat şi în sociologie – vezi *Le transformisme social* a lui Guillaume de Greef) până la teoria selecţiei naturale a lui Darwin (pe care Émile Gautier, Spencer şi alţii au vrut-o transportată şi în domeniul sociopolitic, ca „darwinism social", atestând o dată în plus statutul ancilar al gândirii politico-sociale de secol XIX în raport cu biologia). În spaţiul românesc, adepţii evoluţionismului gradual sunt tradiţionaliştii, conservatorii şi materialiştii, pentru care unicul mers posibil către armonia socială cere anticipaţia fondului asupra formei.

---

[1] Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. 38: „Opera imitată e imitată de obicei în stadiul său complet, fără a mai trece prin faza dibuirilor preliminare ale primului truditor. Acest proces artistic e deci superior în viteză procesului vital, suprimând fazele embrionare, copilăria şi adolescenţa. Dar asta nu înseamnă că viaţa însăşi ignoră arta abrevierilor; dacă seria fazelor embrionare repetă, aşa cum se crede (nu fără anumite restricţii) seria zoologică şi paleontologică a speciilor anterioare şi înrudite, e clar că acest rezumat individual al lentei elaborări a vieţii a devenit, cu vremea, extrem de succint".

[2] Pentru detalii despre conceptul de mutaţie la E. Lovinescu, vezi Teodora Dumitru „«Selecţie» şi «mutaţie»: două concepte pentru explicarea fenomenului literar", în *Sindromul evoluţionist*, *op. cit.*, pp. 67-91.

Sursa divergenţelor, omul care dă argumente şi unora, şi altora, despărţindu-i, în schimb, pe vecie, este marele „evoluţionist" din sfera ideilor Hegel, cu a sa perfidă formulă din *Principiile filosofiei dreptului* „Ce este raţional este real. Şi ce este real este raţional"[1], care i-a despărţit, de altfel, pe moştenitorii hegelianismului în două tabere: hegelienii de stânga, convinşi doar de prima parte a afirmaţiei – „raţionalitatea realului" – şi hegelienii de dreapta, cuceriţi de al doilea segment al ei – „realitatea raţionalului". În afară de Darwin, a cărui selecţie naturală nu mai are nimic în comun cu dialectica şi cu finalismul progresist, nu doar gânditorii din sfera politico-socialului, ci şi aceia din sfera ştiinţelor naturii (sau polivalenţii ca Spencer) merg, vrând-nevrând, pe urmele admiratorului lui Napoleon, căutând, într-un fel sau altul, să distingă în sensul istoriei un sens al vieţii şi viceversa. Prin Darwin şi descendenţii lui mai mult sau mai puţin ortodocşi lucrurile se schimbă, mai pregnant chiar decât pare a fi sesizat Lovinescu, care îl aşază pe Darwin în continuarea lui Lamarck (şi chiar a lui Hegel – *IC*, 67) şi tinde să echivaleze evoluţia prin selecţie naturală cu transformismul, pe temeiul gradualităţii schimbărilor implicate – perspectivă corectă, dar superficială, fiindcă omite cotitura instaurată în epistemologie de Darwin, anume lipsa finalismului şi a viziunii progresiste. Punerea evoluţioniştilor laolaltă are însă un temei la E. Lovinescu: creează un contrast mai valoros pentru contribuţiile lui Hugo de Vries (anticipat, crede istoricul român, de cercetările lui Geoffroy Saint-Hilaire[2]) şi implicit pentru

[1] G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului* [1821], traducere de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, Editura IRI, Bucureşti, 1996, p. 17.

[2] Vezi *Principes de philosophie zoologique* (1830). Cunoscută drept un „transmutaţionism" primitiv, morfologia lui Geoffroy Saint-Hilaire, contemporanul lui Hegel, nu e considerată a se fi ridicat până la nivelul unei teorii a evoluţiei. Unul dintre principiile lui Geoffroy Saint-Hilaire – forma (unui organ) determină funcţia – ar putea figura însă într-o genealogie a teoriei formelor generatoare de fond, alături de mai sus citatele ziceri ale lui Léon Gambetta. De altfel, disputa dintre funcţionalismul lui Cuvier (funcţia creează organul) şi formalismul lui Geoffroy Saint-Hilaire ar putea avea o sursă comună cu conflictul dintre fond şi formă recurent în sfera sociopolitică şi juridică din secolul al XIX-lea („această dezbatere a provocat sute de implicaţii în sociologie, filosofie şi politică – discuţii despre şedinţe închise ori deschise în Academie, despre fapte *vs* teorie în ştiinţe, elitism *vs* populism în cercetare – şi spirala acestor teme multiplu orientate nu s-a putut închega într-un singur

evoluţionismul mutaţionist: „Teoria transformismului social prin creştere organică şi-a avut întotdeauna un punct de reazem în transformismul biologic. După Lamarck şi apoi după Darwin şi neo-lamarckieni, polimorfismul actual al speciilor se explică prin schimbări lente, gradate şi nesimţite […] Este uşor de înţeles ce sprijin putea aduce transformismului social doctrina evoluţiei progresive şi încete a formelor; soluţia de continuitate în materie de transformism social a fost privită, aşadar, ca antiştiinţifică. De douăzeci de ani însă, teoria creşterii progresive şi lente a primit lovituri chiar şi în ştiinţele naturale" (*IC*, 299). Despre ce lovituri e vorba? Iată: „prin lucrările de reputaţie universală ale profesorului olandez Hugo de Vries, doctrina mutaţiilor brusce a revoluţionat ştiinţele naturale. […] Formele nu se schimbă, deci, prin transmisiuni lente, ci prin variaţii brusce, urmate de transmisiuni ereditare" (*IC*, 300). Legile mutabilităţii, după Vries, presupun, aşadar, că: „a) speciile noi elementare apar subit fără intermediare; b) noile forme apar alături de matca principală şi se dezvoltă cu ea; c) noile specii elementare arată de la început o constanţă absolută …" (*IC*, 300) ş.a.m.d.[1] Consonanţa cu vederile lui Tarde de pe teren sociologic nu e ştirbită decât de insistenţa francezului de a citi sensul imitaţiei de la fond către formă. Lovinescu face, deci, cuvenita rectificare, preconizând imitaţia de la formă la fond, cu argumentele oferite de noile achiziţii din biologie, care, asigurându-l că evoluţia se poate face şi în lipsa stadiilor intermediare[2], îl încurajează

---

tipar care să dea câştig de cauză uneia sau alteia", Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2002, p. 308).

[1] Un cercetător afin, de care se leagă conceptul modern al evoluţiei în salturi (împotriva evoluţionismului gradual cu originea în aforismul favorit al lui Linnaeus *natura non facit saltum*) este William Bateson, cu *Materials for the Study of Variations* (1894). Saltaţionistul Bateson şi mutaţionistul Vries comunică prin discontinuismul viziunii (Bateson invalida gradualismul implicat de selecţia naturală prin conceptul de variaţii discontinue). Înaintea lor trebuie amintite contribuţiile la evoluţionismul saltaţionist (sau eterogenetic) datorate chiar vărului lui Charles Darwin, Francis Galton (vezi Stephen Jay Gould, *op. cit.*, pp. 342-351).

[2] Anti- sau non-darwinist, ca autor al unei teorii alternative la selecţia naturală, deşi desprinderea de marele antecesor i-ar fi fost camuflată sub diverse pretexte de fidelitate (vezi Stephen Jay Gould, *op. cit.*, pp. 439-451), Hugo de Vries e integrat astăzi într-o paradigmă care-l reconciliază cu Darwin: „Ştim

să considere şi că evoluţia se poate face la fel de bine plecând de la aparenţe pentru a ajunge la esenţe. Prin contrast, evoluţionismul lent sau gradual rămâne pentru el bazinul de inspiraţie al tuturor teoriilor anti-mutaţioniste, fie că e vorba de fidelitatea tradiţionaliştilor şi a conservatorilor faţă de paradigma organicistă, de la Kogălniceanu la Iorga („Din asimilarea societăţii cu un organism viu şi a evoluţiunii cu un proces natural au ieşit, astfel, toate sistemele conservatoare care, înaintea teoriei mutaţiilor biologice a lui Vries, au dominat cugetarea filosofiei sociale şi culturale a veacului al XIX-lea" – *IC*, 126), fie că e vorba de convingerea materialiştilor istorici că fondul economic determină suprastructura ideologică şi că evoluţia nu poate fi eludată prin salt, deşi poate fi „prescurtată" („revoluţionar prin practicile politice, socialismul este, în fond, evoluţionist" – *IC*, 213-214).

Corespondentul în plan politic al imitaţiei integrale din sociologie şi al mutaţiei din biologie este conceptul de *revoluţie*. Imitaţia, scrie Lovinescu, nu se „dezlănţuie în mod egal. În unele epoci ea are un caracter febril şi deci revoluţionar, pe când în altele are un caracter de reculegere şi de fixare a imitaţiilor"; „O mişcare ritmică, după cum observă Tarde, face chiar ca aceste perioade să se succeadă; după epoci revoluţionare deschise tuturor noutăţilor urmează epoci de consolidare, de fixare a civilizaţiilor, de naţionalizare, pentru a deveni cu încetul un punct de plecare al unor tradiţii" (*IC*, 310)[1]. Se poate spune, deci, că

---

cu toţii că teoriile lui Vries şi Darwin au ajuns până la urmă la armonie prin recunoaşterea faptului că micromutaţiile ar putea acţiona ca sursă a variaţiilor izotropice darwiniene. Această fuziune este considerată baza Sintezei Moderne" (*ibid*., p. 395); Sinteza Modernă reprezintă unificarea teoriilor lui Darwin şi Mendel începută sub auspiciile lucrării din 1930 a lui R.A. Fischer, *The Genetical Theory of Natural Selection*.

[1] Un notoriu istoric al revoluţiilor din sfera ştiinţei, Thomas S. Kuhn, va fi şi el de părere că perioadele de ştiinţă „normală" alternează cu cele de ştiinţă „extraordinară", cu o ritmicitate jalonată de apariţia descoperirilor cu caracter revoluţionar (vezi *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, 1962; 1970). Nu este singura similitudine a lui Kuhn cu această filieră tardiană care-i furnizase idei lui Lovinescu. Imaginea tardiană a progresului prin „duelul logic" a două invenţii sau descoperiri sau prin „acuplare logică" (vezi *Les Lois de l'imitation*, cap. „Les lois logiques de l'imitation") se regăseşte şi în argumentaţia lui Kuhn. Conceptul tardian de „duel logic" e similar substituirii de paradigmă ştiinţifică în termenii lui Kuhn, în vreme ce conceptul de „acuplare logică"

există o imitaţie evoluţionistă sau evoluţionară – aceea întâmplată între civilizaţii relativ egale – şi una revoluţionară sau mutaţionistă, apărută între civilizaţii cu decalaje semnificative. Alte soluţii – de tipul „evoluţiei prescurtate", variantă vehiculată de „economişti" (*recte* de C. Dobrogeanu-Gherea) – nu sunt plauzibile, crede Lovinescu, fiindcă „popoarele rămase în urmă nu refac evoluţiile popoarelor înaintate, ci se pun deodată în planul vieţii contemporane. Egalitatea nu-i de fond, ci de formă: ele iau de-a-ntregul numai structura juridico-politică" (*IC*, 82)[1]. El propune, în acest caz, paradoxalul concept de „revoluţie imitativă" sau „de imitaţie": „Prin caracterul revoluţionar al imitaţiei integrale nu înţelegem că o astfel de imitaţie se dezvoltă în orice revoluţie, ci numai în revoluţiile imitative, cum a fost, de pildă, mişcarea noastră sau cea a celor mai multe popoare la 1848. Influenţată de ideile constituţionalismului englez, marea Revoluţie franceză de la 1789 n-a fost, totuşi, o

---

trimite la modul cumulativ în care Kuhn crede că evoluează ştiinţele zise slabe şi artele, respectiv fără eliminarea achiziţiilor din trecut. Nota particulară a gândirii lui Kuhn este rigoarea echipării „duelului logic" strict pentru definirea modului în care are loc progresul în domeniul ştiinţelor reale, el admiţând că în celelalte domenii ale culturii progresul nu implică eradicarea achiziţiilor trecutului.

[1] Lovinescu nu avea niciun motiv să se disocieze aici de Dobrogeanu-Gherea, care îl premersese nu doar în cazul teoriei determinaţiunii şi a formelor sociale care anticipează fondul în situaţia ţărilor înapoiate, ci şi în pledoaria pentru un evoluţionism saltaţionist în contextul aceloraşi ţări, aflate în proces de aliniere cu statele avansate („În dezvoltarea noastră socială, am sărit brusc dintr-o stare socială în alta, fără atâta pregătire ca în alte ţări: nouă ne lipseşte continuitatea în toate domeniile vieţii", „D-l Panu asupra criticei şi literaturii", în *op. cit*., p. 127; „evoluţia ţărilor înapoiate se face într-un timp mult mai scurt ca al celor înaintate", „Asupra socialismului în ţările înapoiate", în *op. cit*., p. 45; „această determinaţiune a vieţii şi mişcării sociale a ţărilor înapoiate prin cele înaintate le e însăşi condiţia necesară de viaţă; şi în această alergare ele sunt nevoite să facă de multe ori în ani ceea ce celelalte, care le-au distanţat aşa de mult, au făcut în secole", evoluţia lor făcându-se „prin sărituri, prin zigzaguri" care „sunt sau par a fi anormale", „Post scriptum sau Cuvinte uitate", în *op. cit.*, p. 481). Chiar conceptul lovinescian de revoluţie „de imitaţie" sau nonviolentă există, preliminar, la Gherea, pentru care schimbările în ţările înapoiate survin „mai uşor, mai eficace, mai liniştit, fără acele zguduiri, lupte dureroase şi jertfe" din ţările cu evoluţie organică („Asupra socialismului…", în *op. cit.*, p. 46).

revoluţie imitativă şi, prin urmare, opera ei nu are caracterul imitaţiei integrale" (*IC*, 297). În schimb, „[b]urghezia noastră s-a format pe cale de revoluţie imitativă. În virtutea principiului interdependenţei sociale şi a sincronismului vieţii contemporane, noi nu am mai trecut prin toate fazele succesive ale burgheziei, ci am adoptat ultima formă a civilizaţiei burgheze. Orice realitate ar reprezenta, deci, capitalismul, în principiu, la noi n-o mai reprezintă; societatea noastră s-a format prin imitaţie, şi nu prin elaboraţie lentă. Capitalismul n-a mai avut timpul să-şi desfăşoare acţiunea creatoare. Revoluţia ideologică l-a precedat" (*IC*, 179). Aşa cum mutaţia apărea, în biologia lui Hugo de Vries, sub influenţa unui factor extern, revoluţiile imitative îşi găsesc şi ele sursa în afara societăţilor pe care sunt chemate să le transforme. Factor declanşator extern plus suspendarea stadiilor intermediare egal mutaţie, egal revoluţie (sau „duel logic", *apud* Tarde), egal imitaţie integrală. Acesta este cel mai dificil de acceptat segment al argumentaţiei lovinesciene, faţă de care următorul, reprezentat de adaptarea la specificul rasei sau la specificul naţional, pare mult mai natural. Poate de aceea Lovinescu a investit atâta energie argumentativă în susţinerea lui şi atât de puţină în elucidarea tipului de diferenţiere izbutit de „moderniştii" săi în raport cu premisa consolidării achiziţiilor burghezo-liberale din sfera socioeconomică, după cum voi arăta într-o secvenţă următoare, unde voi studia relaţia dintre convingerile ştiinţifice şi studiul literaturii în opera critico-istoriografică a lui Lovinescu (vezi *infra* subcapitolul „Literatura, forţă reacţionară sau braţ al avangardei?", dar şi subcapitolul „Modernismul în concepţia lui E. Lovinescu", din Partea a II-a a lucrării de faţă).

Revenind la accepţia politică a mutaţiei – revoluţia – trebuie repetat că aceasta nu ţine, în gândirea lui Lovinescu, în mod necesar de paradigma evoluţionismului saltaţionist: în timp ce revoluţiile „originale" sunt fructul evoluţiei graduale, doar revoluţia „de imitaţie" rămâne să ilustreze fenomenul mutaţiei („[r]upând cu trecutul imediat şi istoric şi, deci, cu doctrina evoluţiei lente, ce ne-ar fi menţinut multă vreme în cadrul Regulamentului organic, paşoptiştii au făcut din revoluţie principiul generator al civilizaţiei noastre, singurul, de altfel, posibil popoarelor tinere, împotriva căruia în zadar s-au ridicat forţele tradiţionalismului" – *IC*, 97). Revoluţiile sunt realiste (cerute de fond, în logica „raţionalităţii realului") în ţările avansate, dar sunt idealiste

(mizând, altfel spus, pe „realitatea raţionalului") în ţările care le imită pe primele, adică în statele „de formaţie recentă". Decalajul de autenticitate e garantat şi de cuantumul de violenţă: revoluţiile mutaţioniste sau „de imitaţie", propagate prin discurs, adică pe cale ideologică, sunt paşnice (vezi „revoluţiile paşnice" din viaţa de zi cu zi a individului, după Tarde), pe când revoluţiile evoluţioniste, singurele autentice, sunt eminamente violente, violenţa având legătură cu acumularea tensiunilor în timp şi cu forţa de control şi de reprimare a unor puteri centrale consolidate prin tradiţie. Trebuie remarcat aici faptul că tocmai violenţa constituie garanţia „originalităţii" unei revoluţii şi a evoluţiei graduale pe fondul căreia aceasta irupe.

De la un punct încolo însă, în concepţia lovinesciană despre revoluţie intervine o sciziune sau o modulaţie: diferenţa dintre o revoluţie saltaţionistă sau raţionalistă şi una făcută în logica evoluţiei graduale pare să ţină şi de „rasă": latinii ar fi preponderent revoluţionari („viaţa constituţională a întârziat în Franţa cu aproape un veac şi jumătate faţă de viaţa constituţională a Angliei; revoluţia era deci […] necesară, pentru a câştiga brusc timpul pierdut" – *IC*, 331), iar anglo-saxonii ar fi evoluţionişti graduali („în deosebire de popoarele anglo-saxone, mai toate popoarele europene, şi mai ales cele latine, trăiesc, de mai bine de un veac, pe baze revoluţionare" – *IC*, 68). Dar există la E. Lovinescu şi contexte în care Revoluţia Franceză apare tot ca o consecinţă a unor condiţii coapte de secole, nu ruptura sau „cataclismul" care neagă orice continuitate cu vechile orânduiri: „Judecat însă din punct de vedere filosofic, politic, economic şi mai ales social, veacul al XVIII-lea a fixat, în realitate, bazele vieţii contemporane. Îndărătul ei, revoluţia are, de altfel, un lung trecut şi pregătire" (*IC*, 332). (E de amintit aici poziţia lui Alexis de Tocqueville, din *Vechiul Regim şi Revoluţia*, 1856, pentru care Revoluţia Franceză e consecinţa naturală a unor cauze îndelung decantate în diferitele faze ale Vechiului Regim.) În altă secvenţă a *Istoriei civilizaţiei…*, Lovinescu descoperă că Franţa, Anglia şi Germania fac corp comun în argumentaţia evoluţionistului gradual Kogălniceanu („«Franţa, Anglia, Germania, continua Kogălniceanu, simţesc neapărata nevoie de a lega lanţul timpurilor şi de a urmări în trecut propăşirea năravurilor publice …»"), unificare referenţială pe care, surprinzător în lumina distincţiilor de „rasă" făcute cu alte

ocazii, o aprobă: „pentru că toate aceste popoare au avut o evoluţie normală, străbătută, de altfel, şi de revoluţii necesare" (*IC*, 53).

În concluzie, revoluţia autentică este evoluţionistă şi dialectică (revoluţiile din Anglia şi Franţa exprimă climaxuri previzibile ale societăţii şi istoriei lor), iar revoluţia „de imitaţie" este saltaţionistă şi nedialectică, echivalând cu o mutaţie către stadii de evoluţie incomensurabile cu faze din trecutul ţărilor care o adoptă. De unde inevitabilul paradox: unica posibilitate a revoluţiei de a ilustra mutaţia (noul, chiar incomensurabilul în raport cu paradigma precedentă) este inautenticitatea ei *qua* revoluţie (accelerare a ordinii precedente, iniţierea unui nou ciclu în spirala progresului etc.)[1], inautenticitate semnalată şi de natura ei paşnică. Autentică – şi, în consecinţă, violentă – se dovedeşte doar revoluţia-evoluţie lentă, organică, nu revoluţia-salt, mutaţie sau accelerare. Aceasta din urmă e artificială, cumpărată din străinătate, ca un *device* de ultimă generaţie, şi nu exprimă – de jos în sus – realităţile

[1] Între proprietăţile ideii moderne de revoluţie, cristalizate în anii Revoluţiei Franceze, Reinhart Koselleck semnalează capacitatea acesteia de a accelera mersul istoriei: „revoluţia n-ar face, prin precipitarea evenimentelor, decât să realizeze în câţiva ani ceea ce istoria universală pregătea oricum" (Reinhart Koselleck, *Conceptele şi istoriile lor*, *op. cit.*, cap. „Revoluţia – între metaforă şi concept", p. 215). Revoluţia ca precipitare a istoriei este, arată Koselleck, un argument din bagajul conservatorilor, care susţineau că, *fără* ori *cu* ajutorul revoluţiei, istoria îşi urmează cursul; efectul era banalizarea importanţei revoluţiei, a unicităţii ei fenomenale. Fruct al evoluţiei organice, revoluţia în accepţie modernă se distinge, în orice caz, în cursul normal al evenimentelor, printr-o dinamică proprie, de o stridenţă evidentă, diabolică sau divină, înţeleasă fie ca salt (chiar *salto mortale*), fie ca răsturnare, ca renaştere, ca spirală a progresului (*ibid.*, pp. 214-217). Situarea în timp normal a revoluţiei, ca eveniment cu apariţie ciclic-predictibilă, ar ţine de o concepţie mai veche, anterioară Revoluţiei Franceze. Astfel, de la accepţia „domestică" a revoluţiei ca „mijloc de legitimare a unor schimbări tabuizate înainte sau considerate pur şi simplu de neconceput" – altfel spus de legitimare a deja-întâmplatului – se trece, la începutul secolului al XIX-lea, la o accepţie „sălbatică" a revoluţiei, care ar ţine în gheare speranţele viitorului: „revoluţia a devenit […] un *concept compensator* ideologic, un concept care concentrează în sine şi proiectează în viitor toate speranţele imposibil de satisfăcut în prezent" (*ibid.*, p. 217). Balansul viziunii lovinesciene între revoluţia-evoluţie şi revoluţia-mutaţie trebuie reconstituit în baza acestor reconvertiri succesive ale conceptului de revoluţie.

societăţii căreia e chemată să-i schimbe soarta, ci realităţile (fondul) unor societăţi evoluate organic, la care se raportează prin copiere.

Revoluţia Franceză însăşi poartă pecetea raţionalităţii, a principiilor apte să transforme lumea înainte ca toate condiţiile să fie coapte: suma valorilor de care o leagă Lovinescu e suma unor valori eminamente raţionale şi intelectualiste (el vorbeşte undeva de fascinaţia geometrică a legilor), care nu-şi caută temeiul în tradiţie sau în particularităţi etnice: „Revoluţia franceză ne-a adus principiile sub regimul cărora se dezvoltă întreaga viaţă contemporană: *Declaraţia Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului* din 1791 [mai precis Constituţia din 1791, consecutivă *Declaraţiei…* din 1789, *n.m., T.D.*] formează marea «chartă» a tuturor drepturilor moderne. Ea ne-a adus principiul suveranităţii naţionale, al libertăţii individuale, al libertăţii religioase, al libertăţii presei şi cuvântului, principiul egalităţii legale, fiscale şi politice de la temelia tuturor democraţiilor contemporane şi, ca o urmare firească, principiul naţionalităţilor ce ne configurează veacul" (*IC*, 265). Tot aşa, când aminteşte dublul caracter – naţional *şi* raţional – al revoluţiei române de la 1848, Lovinescu reafirmă „caracterul raţionalist al ideologiei franceze: credinţa că societăţile omeneşti pot fi schimbate din temelie prin legi şi instituţii", pe urmele lui Condorcet, care credea că „o lege bună trebuie să fie bună pentru toţi oamenii, după cum o formulă de geometrie e adevărată pentru toţi" (*IC*, 66). Sincronismul apare astfel ca un cadru favorabil legilor raţionaliste cu caracter de universalitate, care se manifestă pe deasupra raselor şi a condiţiilor particulare de dezvoltare a statelor. Acest cadru ar justifica alinierea bruscă la modernitate a celor mai puţin avansate, fără parcurgerea treptelor intermediare: „…sub raportul formaţiei capitaliste, noi ne găseam la 1848 în situaţia Franţei din veacul al XII-lea. Neaflându-ne, deci, în faţa unei realităţi economice, trebuie să recunoaştem prezenţa unui fenomen de sincronism, prin a cărui acţiune ideologia Revoluţiei franceze s-a răspândit simultan *la popoare de formaţie şi de aspiraţii diferite*: în Elveţia, Austria sau Germania păstrându-şi numai caracterul social; în Italia, Ungaria şi Principate luând şi un caracter naţional" (*IC*, 82, *subl. m., T.D.*).

Pe de altă parte, Lovinescu respinge raţionalismul „«drepturilor omului» abstract" (*IC*, 53) al Revoluţiei Franceze atunci când atacă, de pe poziţiile realistului, iluziile unui tradiţionalist ca Kogălniceanu (care

credea că dezvoltarea societăţii româneşti trebuie să urmeze tiparul evoluţiei lente al statelor cu tradiţie din Occident: „Kogălniceanu căuta să-şi îndreptăţească toate revendicările pe principiul tradiţiei. O reformă e legitimă întrucât a mai existat în trecutul îndepărtat, şi nu pentru că răspunde unor nevoi actuale sau unor concepţii ale timpului", cerând „îmbunătăţirea soartei ţăranilor ca pe un drept al trecutului" – *IC*, 52-53) sau ca Eminescu[1] (pentru care „adevărata clasă pozitivă este […] ţărănimea" – *IC*, 200, al cărei rol îl concepe însă altfel decât o vor face G. Ibrăileanu şi C. Stere), precum şi încercările pripite ale materialiştilor români de a aplica determinismul economic marxist importat din afară fără a ţine cont de variabilele contextului românesc („Stabilind un adevărat fatalism economic, cu legi universal aplicabile, materialismul istoric cade în exageraţia raţionalismului de a crede în legi geometrice de valoare universală", căci „[n]u există socialism, ci tot atâtea socialisme câte naţiuni l-au îmbrăţişat", ca atare, „neţinând seama de factorii morali, materialismul istoric nu ţine seamă nici de factorul esenţial al rasei" – *IC*, 78; vezi şi *IC*, 105-106). Dacă evoluţioniştii graduali (conservatorii) şi tradiţionaliştii fac, de obicei, figură de realişti (respingând revoluţia imitativă ca neavenită tradiţiei locale), Lovinescu interpretează invers cazul Kogălniceanu, acuzând chiar tradiţionalismul acestuia de „raţionalism". „Realistul" *ad hoc* Lovinescu (acelaşi cu idealistul convins că revoluţia de „imitaţie" a precedat realităţile noastre socioeconomice) respinge, aşadar, „raţionalismul" lui Kogălniceanu – un evoluţionist gradual a cărui bază argumentativă nu s-ar sprijini pe o tradiţie veritabilă, atestată în istoria locală, ci tot pe una de împrumut, venită pe filieră anglo-saxonă.

Se produce, prin urmare, un interesant balans între idealismul raţionalist lovinescian, care susţine – în baza a ceea ce consideră a fi o lege sociologică universal valabilă în cazul statelor de formaţie recentă –

[1] O operaţie de finețe lovinesciană este detectarea caracterului deviat de la filosofia junimistă al criticismului eminescian, prin slaba lui compatibilitate cu modelul evoluţionist (*IC*, 200), pistă aprofundată de Sorin Alexandrescu într-un consistent studiu despre mişcarea ieșeană, „«Junimea» – discurs politic şi discurs cultural" (*Privind înapoi, modernitatea*, *op. cit.*, pp. 47-90), unde tipul eminescian de discurs critic apare ca element tolerat, marginal, nicidecum reprezentativ pentru ideologia „Junimii".

preeminenţa ideologicului asupra economicului şi a formelor asupra fondului, şi realismul de care Lovinescu dă dovadă atunci când respinge pretenţiile altor gânditori de a-şi întemeia teoriile pe legi cu caracter universal, teorii subsumabile în principiu evoluţionismului lent, caracteristic atât şcolilor conservatoare, cât şi materialismului marxist. Lui Kogălniceanu, Maiorescu, Carp, dar şi lui Zeletin sau Iorga, Lovinescu le reproşează abstractismul, neatenţia la detalii de istorie românească, la condiţiile socio-materiale şi psihologice (temperamentale, morale etc.) ale poporului român. Autorul *Istoriei civilizaţiei…* mimează frecvent, în aceste cazuri, mecanismele unei gândiri conservatoare, pragmatice, pentru care contextul particular contrazice universalismul legii. El scrie astfel despre „critica evoluţionistă" că „nu stă pe adevăratele baze ale ştiinţei sociale, care nu purcede din principii generale, ci ţine seama de condiţiile speciale ale fiecărei societăţi" (*IC*, 97); despre critica adusă de Maiorescu *Proclamaţiei de la Islaz*: „[j]udicioasă *in abstracto*, critica lui Maiorescu" era vinovată de „ignorarea împrejurărilor şi a condiţiunilor psihologice ale oricărei revoluţii" (*IC*, 72); despre criticismul junimist: „Sub înfăţişarea unei procedări strict fenomenaliste împotriva raţionalismului liberal, el [junimismul] a rămas încă pe teren raţionalist. Studiind *in abstracto* legile evoluţiei popoarelor, a crezut că ni le poate aplica şi nouă. Critica junimismului n-a pornit dintr-o cunoaştere adâncă a trecutului nostru istoric; ea nu-i formă a tradiţionalismului naţional; după cum liberalismul a fost o replică a Revoluţiei franceze, tot aşa şi junimismul reprezintă replica evoluţionismului german şi englez. Caracterul lui e tot atât de ideologic şi de raţional ca şi cel al liberalismului paşoptist, pe care-l combătea" (*IC*, 192); despre raţionalismul lui Iorga, la pachet cu cel junimist: „Critica lor [a adversarilor evoluţiei în salturi] a fost, totuşi, mai mult expresia unui evoluţionism dogmatic şi deci raţionalist, decât, pe de o parte, a unei cunoaşteri organice a trecutului, iar pe de alta, a legilor sociologice de formaţie a tinerelor civilizaţii. […] O conferinţă a d-lui Iorga asupra «*istoricului constituţiei româneşti*» ne dă tocmai prilejul de a dovedi lipsa elementului pozitiv în structura criticii tradiţionaliste aplicate la formele vieţii noastre politice" (*IC*, 111); despre realismul lui Dobrogeanu-Gherea, considerat superior viziunii marxiştilor ortodocşi tocmai pentru „contactul mai intim cu realitatea" din teren: „Recunoaş-

terea unui proces invers de la formă la fond, în care C. Dobrogeanu-Gherea s-a întâlnit atât de integral cu junimiştii, reprezintă, desigur, o abatere de la doctrina socialismului ştiinţific, dar şi un contact mai intim cu realitatea noastră" (*IC*, 213). În concluzie, a (re)cunoaşte situaţia românească „cu junimiştii, cu socialiştii şi cu toţi observatorii dezinteresaţi nu înseamnă a lua atitudine «reacţionară», ci a pune realităţile sociale deasupra doctrinelor izvorâte din studiul altor societăţi" (*IC*, 214). De unde paradoxul – de fapt strategia – respingerii argumentelor conservatoare sau „tradiţionaliste" cu argumente specifice aceleiaşi şcoli de gândire (atenţia la context, la tradiţia locului, la profilul psihologic al grupului social etc., imposibilitatea reducerii realităţii la o sumă de constante cu valabilitate universală etc.[1]).

Acest traseu alambicat – idealistul care-i demască pe realişti cu propriile argumente, devenind astfel, la rândul lui, realist (aşa cum şi pe marxişti îi atacă folosind criticile pe care şi le fac unii altora) – e posibil într-o argumentaţie care chestionează funcţionalitatea *formelor*, „revoluţia de imitaţie" sau importul de „tradiţie", Lovinescu constatând că doar importul de „revoluţie" se dovedeşte operativ, nu şi importul de „tradiţie". Saltaţionismul şi revoluţia „de imitaţie" ajung în acest mod în situaţia de a fi apărate cu armele unei gândiri pragmatice, care alege din panoplia invenţiilor planetare acel tip de soluţie favorabilă *background*-ului local. Altfel spus, tocmai pragmatismul şi atenţia la local ar recomanda soluţia saltaţionistă. Politicul se susţine prin ştiinţific şi viceversa; idealistul îşi caută armele în bagajul realistului şi viceversa.

Modul în care înţelege Lovinescu utilitatea „reacţiunii" (îndeosebi a celei de tip conservator) e la fel de grăitor pentru cadrul ştiinţific al abordării fenomenului. Istoricul român al burgheziei pare convins, în siaj hegelian, de „necesitatea" reacţiunii, estimând chiar o cronologie previzibilă a apariţiei acesteia: „după un pătrar de veac" („Exaltării paşoptiste era firesc să-i răspundă, în chip ritmic, după un pătrar de veac, criticismul junimist" – *IC*, 189). Ideea necesităţii reacţiunii junimiste survine şi în altă parte: „junimismul reprezintă […] o replică

[1] Pentru profilul gândirii conservatoare de sursă britanică, vezi Adrian-Paul Iliescu, *Supremaţia experienţei. Conservatorismul anglo-saxon*, Euro Press Group, Bucureşti, 2008.

necesară în ritmul evoluţiei noastre" (*IC*, 188). Alteori însă, criticismul junimist pierde caracterul de necesitate şi apare ca o critică neavenită, eronată şi fără obiect, care, se înţelege, ar fi putut să lipsească dacă agenţii ei ar fi primit o instrucţie mai bună, la şcoala revoluţionarilor francezi: „Privind revoluţia noastră socială şi culturală ca pe o evoluţie normală, junimismul i-a pretins o dezvoltare organică. Sub aparenţele evoluţionismului riguros al tuturor filosofilor culturii, şi mai ales al lui Buckle, istoriograful civilizaţiei engleze, el a săvârşit, deci, o eroare de diagnoză socială" (*IC*, 192); ca atare: „[c]ritica junimistă, ca şi critica mai tuturor istoricilor noştri evoluţionişti, împotriva direcţiunii de sus în jos nu mai are obiect" (*IC*, 293). Lovinescu încurcă aici hazardul (criticismul junimist e „fără obiect" din pura întâmplare a instrucţiei primite) cu necesitatea (junimismul *trebuia să apară* ca reacţiune la paşoptism, în logica dialecticii). Dar o apariţie necesară şi în acelaşi timp fără obiect e un nonsens. Ori junimiştii au greşit pur şi simplu – caz în care apariţia lor trebuie tratată ca pernicioasă; ori se acceptă necesitatea „erorii" lor, dar atunci „fără obiect" e doar gestul criticării lor.

Dincolo de aceste mici, dar importante deviaţii „realiste" ale raţionalismului lovinescian, există şi cazuri în care revoluţia e redusă – după Gustave Le Bon, sursa cea mai citată de Lovinescu în abordarea revoluţiei ca fenomen de masă – la parametrii iraţionali ai bolii („febră", „contagiune" etc.), ai religiei (revoluţia ca produs al unei „mentalităţi mistice" – *IC*, 72) sau ai determinismului biologic (revoluţia paşoptistă şi Unirea ca expresii ale „instinctul naţional", care n-ar fi „din ordinea lucrurilor raţionale" – *IC*, 105). Cu argumentul „condiţiunilor psihologice" mai importante decât alţi factori consideraţi fundamentali (factorii economici, de pildă), Le Bon îi contrazice şi pe evoluţioniştii englezi, şi pe Marx. În funcţie de adversarul combătut, Lovinescu va folosi alternativ accepţiile revoluţiei: atât raţionalismul, cât şi iraţionalismul ei – ca import voluntar sau involuntar de valori – se dovedesc pe rând favorabile teoriei formelor generatoare de fond. Profilul raţionalist al revoluţiei e util preponderent când exprimă opţiunea liberalilor români ca asumare conştientă a unei ideologii umanitare şi deopotrivă patriotice, iar profilul iraţionalist e invocat îndeosebi pentru a contesta valabilitatea cadrului teoretic materialist în ce priveşte cazul românesc, unde n-ar fi existat condiţiile propice unei revoluţii „evoluţioniste", ca în

statele Occidentului, dar s-ar fi făcut simţită universala predispoziţie a maselor către „contagiunea" ideologică.

Deşi un abil utilizator al jargonului realist, Lovinescu rămâne totuşi fundamental un raţionalist. Raţionalismul e omologul politic al saltaţionismului din ştiinţele naturii, alternativa la monopolul evoluţionist instalat, spune Lovinescu, prin Hegel, Darwin şi Spencer: „Cugetarea filosofică şi ştiinţifică a veacului al XIX-lea este, totuşi, dominată de ideea evoluţiei. În filosofie, ea şi-a luat o configuraţie definitivă în sistemul lui Hegel; prin asimilarea vieţii sociale cu un organism, toate formele prezentului devin expresia unor creşteri treptate. Prin Darwin şi Spencer[1], evoluţionismul a cucerit, şi în ştiinţă, întregul câmp de cercetare al vieţii organice" (*IC*, 67). Astfel, detaliază el, „[a]cestui transformism social, ieşit din asimilarea societăţii cu un organism şi a evoluţiei cu un proces natural, Revoluţia franceză i-a adus corectivul unei concepţii şi practice noi. Societăţile nu se dezvoltă numai prin continuitate. Revoluţionarii cred, deci, în posibilitatea unei lumi create pe baze raţionale" – *IC*, 67)[2].

Raţionalitatea revoluţiei echivalează cu ruptura creatoare sau cu acel cataclism de care vorbea Ion C. Brătianu („Crezând în acţiunea creatoare de idei, liberalismul revoluţionar anticipează asupra evoluţiei

[1] În realitate, diferenţa dintre Darwin şi Spencer e mai mare decât aceea dintre Spencer şi Hegel: aceştia din urmă au în comun tiparul unui evoluţionism finalist sau progresist, în vreme ce originalitatea lui Darwin (şi a lui Alfred Russel Wallace) stă în explicarea felului în care se produce evoluţia, adică în principiul selecţiei naturale, care nu implică în mod necesar progresul.

[2] Curios este faptul că Lovinescu pare a plasa acţiunea şi efectele Revoluţiei *după* cele ale desantului evoluţionist. Aşa se explică folosirea cuvântului „corectiv": Revoluţia corectează *establishment*-ul evoluţionist prin revelarea posibilităţii mutaţiilor sau a evoluţiei în salturi. Or, cu excepţia premergătorilor Lamarck, care e un contemporan al Revoluţiei de la 1789, şi Geoffroy Saint-Hilaire (contemporanul altei revoluţii, cea de la 1830), evoluţioniştii se afirmă la decenii bune după Revoluţia Franceză, pentru ca saltaţioniştii şi mutaţioniştii să se afirme abia la finele secolului al XIX-lea şi la începutul secolului următor. În aceste condiţii, s-ar putea spune că, dimpotrivă, evoluţionismul gradual, ca paradigmă a conservatorismului, şi teoria selecţiei naturale, ca paradigmă a liberalismului englez, sunt încercări de corectare a efectelor Revoluţiei Franceze – forme ale „reacţiunii".

încete; pentru a progresa, societăţile au nevoie, în anumite momente istorice de soluţia de continuitate a revoluţiei" – *IC*, 68)[1]. De aici până la credinţa hegelienilor de stânga în *realitatea raţionalului* nu mai e decât un pas. Proiectul ideatic al Revoluţiei e considerat mai consistent decât realitatea Vechiului Regim şi-şi va impune propria realitate. Evoluţia în salturi („soluţia de continuitate") este, în ştiinţele naturii, omoloaga idealismului intelectualist, a formelor care generează fondul, în plan civilizaţional, şi, în plan politic, a revoluţiei. Toate mizează pe „realitatea raţionalului" şi desfid „raţionalitatea realului"[2] (astfel explicându-se şi

[1] Acest discontinuism al viziunii lovinesciene impus de vehicularea conceptelor de „revoluţie de imitaţie" sau de „imitaţie integrală" – faptul că, împotriva altor istorici, Lovinescu refuză să admită existenţa unei filiaţii între proiectul liberalilor de la 1848 şi alte mişcări anterioare, ca revoluţia lui Tudor Vladimirescu sau mişcarea cărvunarilor de la 1822 – trimite la incomensurabilitatea paradigmelor asertată de Thomas Kuhn în a sa istorie a ştiinţei. Lovinescu pare excesiv preocupat, aşa cum arată Z. Ornea (pentru care Revoluţia de la 1848 poate fi situată cu succes în continuarea revoluţiei de la 1821 – *IC*, XXIII), să distingă rupturi sau filiaţii blocate, nu continuităţi sau revalorificări ale unor proiecte anterioare. Aşa se explică radicalitatea unor formulări de tipul „ei [cărvunarii] dispar cu totul" (*IC*, 35) sau „cum am putea scoate organic, de pildă, regimul constituţional din vechiul regim al absolutismului oriental?" (*IC*, 59). Criticarea de pe poziţii idealist-raţionaliste a teoriei formelor fără fond nu permite, deci, conservarea sau detectarea urmelor unor antecesori ai proiectului liberal: în cazul revoluţiei „de imitaţie", totul trebuie prezentat ca pornind aproape de la zero, într-o logică de tip *tabula rasa*.

[2] În acest punct al discuţiei nu poate fi însă ocolită următoarea problemă: cum se împacă materialismul unui Marx, cerinţa întemeierii teoriei pe realitatea materială, cu intelectualismul/ raţionalismul pledoariei posthegeliene pentru realitatea raţionalului – Marx fiind şi el numărat printre hegelienii de stânga? Explicaţia ar putea pleca de la temeiul juridic al viziunii lui Hegel asupra raţionalităţii realului, în care Marx refuză (vezi *Capitalul*, vol. I) să vadă premisele unei adevărate concilieri între individ şi colectiv sau stat, între public şi privat. Marx admite, principial, desenul armonizator al lui Hegel, dar contestă „realizarea concretă a unităţii dintre raţiune şi realitate" într-o societate burgheză şi capitalistă, în care individul – departe de a fi liber şi conciliat cu raţiunea supraindividuală – e singur şi alienat (vezi Karl Löwith, *op. cit.*, pp. 200-208, *passim*). În altă ordine de idei, materialismul marxist, pe lângă faptul că e un concept ancorat preponderent în sfera economică, nu spune acelaşi lucru cu ideea hegeliană de raţionalitate a realului, care este în primul

părerea lui Lovinescu despre votul universal – realitate pentru care românii n-ar fi pregătiţi, dar care trebuie, totuşi, impusă: „Votul universal este, negreşit, şi astăzi prematur", dar „instituţiile au rolul de stimulatoare a acelor realităţi" – *IC*, 138). Din acest punct de vedere, criticii aduse de Z. Ornea[1], care constată instabilitatea de criterii care a făcut ca la baza „forţelor revoluţionare" abordate în primul volum al *Istoriei civilizaţiei…* să fie postulat primatul ideii asupra fondului, pentru ca, în volumul al doilea, „forţele reacţionare" să fie studiate exclusiv prin prisma interesului de clasă (adică prin preeminenţa fondului asupra formelor, într-o concluzie de tipul: „În dosul conservatismului marilor boieri se ascundea, desigur, interesul de clasă şi menţinerea privilegiului" – *IC*, 126), i se poate da o replică în trei paşi. În primul rând, prin „forţele reacţionare" Lovinescu nu înţelege doar marea boierime care-şi apără privilegiile (şi materialiştii fără un sfanţ în buzunar sunt, pentru el, reacţionari). În al doilea rând, inconstanţa metodologică, dacă există, nu rezidă în substituirea criteriului ideologic printr-unul de fond, materialist, ci în substituirea unui criteriu de ideologie naţională printr-unul de ideologie socială: reacţionarii – fie ei conservatori sau socialişti – nu par a se gândi la interesul naţional[2], ci

---

rând juridică. Dimpotrivă, Marx nu va pregeta să critice inadecvarea gândirii lui Hegel la real, escapismul lui în eterul ideilor, unde conciliază aspecte pe care realitatea – materială şi socială – le păstra într-o contradicţie pe care abia comunismul ar putea-o surmonta. Dilema tipologiei lui Marx – şi raţionalist, şi materialist – apare, prin urmare, pe fondul confundării sferelor juridică şi economică.

[1] „Dacă în prezentarea analitică a forţelor revoluţionare, autorul a avut mereu grijă să afirme caracterul pur ideologic al mişcării liberaliste, care a militat şi înfăptuit România modernă, capitalistă, în prezentarea forţelor reacţionare, unghiul şi perspectiva se schimbă. Se poate lesne constata o bruscă şi bine marcată mutaţie nu numai în teren, dar chiar şi în ceea ce până acum era axul principal al concepţiei lovinesciene. Opoziţia forţelor conservatoare nu mai este aşezată sub semnul influenţei ideologiei externe. Dimpotrivă, e mereu subliniat caracterul social al împotrivirii boierimii" (*IC*, XXVI).

[2] Detalii despre receptarea negativă în epocă a junimiştilor, îndeosebi dinspre tabăra liberală, se găsesc în *Amintirile…* lui George Panu: Maiorescu & Co. figurează aici ca „anti-naţionalişti" (*op. cit.*, p. 135), „francmasoni, vânduţi străinilor, ca duşmani ai religiei şi ai ţării" (*ibid.*, p. 228), „cosmopoliţi, schopenhauerieni, vânzători de ţară […] epicuriani şi liber cugetători" (*ibid.*, p. 235).

doar la cel relativ la propria clasă: când importă ideologii, ei fac o selecţie a celor favorabile propriului interes social (limitând discuţia la marea boierime sau la conservatori, Lovinescu nu uită să precizeze că interesul lor de clasă era dublat de importul de ideologie a conservatorismului şi a evoluţionismului gradual apusean, îndeosebi englez şi german; altfel spus, şi tradiţionaliştii în sens larg erau infestaţi de ideologie şi agenţi ai imitaţiei, doar că nu a uneia integrale, ci a uneia selective, după surse care le flatau poziţia în cadrul societăţii – fapt admis, de altfel, şi de Ornea: „(Lovinescu) [a] dezvăluit că întreg criticismul junimist nu se sprijină pe ideea tradiţionalismului naţional, ci pe principiul evoluţionismului social" – *IC*, XXXI). În al treilea rând, moştenirea disociată a hegelianismului oferă o justificare perfectă acestei aşazise labilităţi a criteriilor: liberalii – şi revoluţionarii în genere – funcţionează în sensul afirmării „realităţii raţionalului", a unui proiect care nu se regăseşte în realitatea prezentului; ei au ceva de schimbat, nu de apărat: de aici preeminenţa raţionalismului/ intelectualismului asupra realismului, dar şi cuantumul de iraţional al proiectului lor (esenţa acestei aporii stă în cele două calităţi ale Revoluţiei Franceze, raţională *şi* naţională – *IC*, 66, ideea naţională fiind deseori apropiată la Lovinescu de sfera non-raţionalului, a misticului). Conservatorii, în schimb, sunt mai motivaţi să promoveze „raţionalitatea realului", adică menţinerea stării de fapt. Dincolo de toate acestea, ce rămâne cu adevărat neconvingător, în marginea jocului de criterii observat de Z. Ornea, e aparenta inexistenţă a interesului de clasă al liberalilor, reuniţi de Lovinescu sub auspiciile unicului interes imaculat, care suspendă orice bănuială: interesul naţional. În aceste condiţii, ar fi de constatat la Lovinescu nu lipsa de omogenitate a criteriilor, cât arta obscurizării interesului de clasă al liberalilor – clasa emergentă care-şi apără viitorul luptând cu prezentul sub icoana generoasă şi exclusivă a pasiunii pentru o ideologie larg umanitară şi favorabilă cauzei naţionale.

Hegelian de stânga când judecă evenimentele de până la 1866 (perioadă în care formele nu „s-au coborât" încă la fond), Lovinescu devine hegelian de dreapta pe măsură ce lentila lui ajunge spre finele secolului al XIX-lea, când politicile liberale capătă tot mai mult conţinut şi, ca atare, tot mai mulţi adversari. Hegelian de stânga când vorbeşte de moştenirea Revoluţiei Franceze ca despre o „realitate a raţionalului",

Lovinescu se arată hegelian de dreapta atunci când se confruntă cu ipoteza extremismelor deviante de la democraţia burgheză, concentrându-se asupra conservării modelului liberalo-burghez verificat deja în Vestul european – căci ceea ce e real trebuie să fie şi raţional! Iar ca hegelian de dreapta, Lovinescu consideră că reproşurile la adresa liberalilor sunt neavenite, că *realul* autohton a devenit, în sfârşit, *şi raţional*, trebuind promovat şi conservat ca atare.

În acest punct al discuţiei despre relaţia dintre conceptul biologist de *mutaţie* şi conceptul politic de *revoluţie* se pot trage câteva concluzii privind modul în care se raportează Lovinescu la evoluţionism şi tipul de accepţie către care înclină atunci când optează pentru teoria mutaţiilor. Autorul *Istoriei civilizaţiei…* nu face deosebire între evoluţionismul filosofic de tip Hegel–Marx (unde un rol major îl au finalismul şi dialectica) şi evoluţionismul de tip darwinian (antifinalist, nedialectic). Caracterul de necesitate, vital în teoriile organiciste sau în progresismul lamarckiano-spencerian se pierde în teoria lui Darwin: evoluţia organismelor nu mai ilustrează la acesta un traseu prestabilit (cu atât mai puţin unul progresist), existenţa fiind totuşi guvernată de un complex de legi şi condiţii, între care hazardul. Pentru Lovinescu însă, nu Darwin a revoluţionat gândirea evoluţionistă, ci Hugo de Vries; Darwin intră în schema lui de gândire doar ca evoluţionist gradual, nu şi ca antifinalist. Când respinge evoluţionismul junimiştilor conservatori, Lovinescu nu atinge, *nota bene*, decât valenţele lui nedarwiniene, cele subsumabile organicismului sau transformismului lamarckian, ori progresismul de tip spencerian.

În orice caz, atât doctrinele antievoluţioniste (conservatismul mistic al «imobilităţii» seculare"), cât şi evoluţionismul lent se regăsesc, global, la Lovinescu, pe aceeaşi baricadă ostilă mutaţionismului. Ce respinge Lovinescu atunci când vorbeşte de „evoluţionism" (opunându-l revoluţiei-ca-mutaţie) pare a fi tocmai dialectica (dacă vorbim de accepţia filosofică) sau ereditatea (dacă vorbim în termeni biologişti), adică punţile de comunicare între diferite etape ale dezvoltării. În locul acestora, Lovinescu introduce o filosofie a rupturii fără consecinţe sau a hiatului („statul nostru nu trăieşte […] pe conştiinţa populară de la 1300" – *IC*, 116; „Mişcarea cărvunarilor s-a stins înainte de a fi produs o adevărată revoluţie socială" etc.). Pe de altă parte, Lovinescu păstrează

din zestrea non-darwinienilor finalismul (cum altfel ar trebui interpretat dubletul imitaţie–diferenţiere, adică imaginea paradoxalei stabilizări, după Tarde, a caracterelor naţionale concomitent şi proporţional cu uniformizarea globală?).

Dar dacă este îndeobşte acceptată relaţia dintre teoria lui Darwin asupra evoluţiei şi şcoala economismului scoţian a lui Adam Smith (sau dintre liberalismul de tip *laissez-faire* şi conceptul de selecţie naturală) – de unde această privire fără simpatie a lui Lovinescu către Darwin?[1] Răspunsul ar fi acela că liberalismul pe care-l îmbrăţişează Lovinescu în *Istoria civilizaţiei*… este limitat la (unele dintre) sursele lui franceze preponderent filosofice şi juridice, nu economice (liberalismul lui Montesquieu din *Despre spiritul legilor* şi cel al lui Faguet) –, principalul argument liberal lovinescian nefiind competiţia (deşi scepticismul lui în privinţa egalităţii *prin natură* şi preferinţa pentru drepturile juridice l-ar recomanda drept un spirit concurenţialist), ci crearea şi conservarea statului naţional.

Discuţia despre impactul conceptelor ştiinţifice din epocă asupra arhitecturii ideatice din *Istoria civilizaţiei*… nu poate fi încheiată fără câteva cuvinte despre trei factori care, în opinia lui Lovinescu, susţin sau modulează „legea imitaţiei" şi preeminenţa ideologicului asupra economicului. E vorba de doi factori particularişti, anume *rasa* (în ordine biologică) şi *temperamentul* (în ordine psihologică), şi de un factor universal – „*elementul sufletesc*", ţinând de psihologia umană în genere. Lovinescu le invocă pentru a lămuri modul în care se produc imitaţia şi adaptarea, ca adjuvanţi în teoria formelor generatoare de fond, şi pentru a demonta teoriile adverse, de sursă evoluţionist-organicistă.

Deşi enumerat, după conservatori, materialişti, sămănătorişti şi poporanişti (ca exponenţi ai evoluţionismului gradual), în categoria forţelor reacţionare, „elementul sufletesc" – care se confundă ori se

[1] Darwin, pomenit şi în şedinţele „Junimii", este, în schimb, invocat cu mai multă participare de Maiorescu, căruia liberpansismul i-a fost reproşat laolaltă cu frecventarea scrierilor lui Darwin. Este interesant faptul că nu liberalii, ci conservatorii români şi-au găsit mai multe afinităţi cu vederile celui despre care s-a spus că şi-a reprezentat evoluţia organismelor vii după modelul gândirii liberale.

diferenţiază de „rasă" şi de „temperament" în funcţie de context – are parte la E. Lovinescu de un tratament oscilant: fie este identificat cu o tipologie universală a psihicului uman, fie se reduce la „elementul sufletesc" autohton, confundabil cu un „suflet rural rezistent faţă de noile condiţii de viaţă a burgheziei moderne" (*IC*, 115)[1]. În prima ipostază, premisele sunt iarăşi divergente: elementul sufletesc văzut la scară universală este când extrem de maleabil („stările sufleteşti se transmit; psihozele sunt contagioase" – *IC*, 70), aspect favorabil teoriei imitaţiei integrale, când extrem de rigid („Sufletele se schimbă […] cu mult mai greu; în structura lor intră colaboraţia mai multor veacuri de viaţă morală" – *IC*, 115).

În ce priveşte argumentul biologic, rasa[2], Lovinescu respinge în principiu conceptul esenţialist de rasă (puritate a rasei), urmându-i pe Tarde şi pe Guillaume De Greef („Plecând de la vechea teorie hegeliană a ideii ce se realizează în civilizaţii succesive", unii filosofi „au împins sociologia spre studiul psihologiei colective a popoarelor", făcând, cum spune De Greef în *Le Transformisme social*, „«din rasă un organ în serviciul unei idei, pe când în realitate, rasele sunt mai degrabă formaţiuni derivate, rareori pure şi din ce în ce mai subordonate formelor sociale superioare, ca în Statele Unite […]»" – *apud IC*, 316)

---

[1] Deşi, aşa cum am semnalat şi în cazul aşa-zisei „plasticităţi" sau permeabilităţi la nou constatate de Lovinescu în rândul claselor superioare, inerţia sufletului rural ar putea fi mai bine explicată prin cauze economice: doar posibilitatea de a dobândi o educaţie asigură permeabilitatea intelectuală.

[2] Concept cu o istorie complicată în secolul al XIX-lea, de la Hegel şi de la părintele rasismului, Gobineau, la mai moderaţii Renan şi Taine, şi de la accepţia nebulos-romantică de naţiune, la aceea cu pretenţii ştiinţifice din studiile livrate de anatomişti, frenologi, criminologi etc., ale cărei consecinţe nefaste s-au simţit în secolul următor. Des invocat (nu şi des confirmat) de Lovinescu, Gustave Le Bon şi-a legat multe dintre teorii de conceptul de rasă, utilizat în variaţie liberă cu acela de popor sau de grup etnic; Lovinescu însuşi pare să derapeze la un moment dat spre „rasism" când vehiculează sintagma „rasele inferioare" (*IC*, 317), probabil sub impactul lui Le Bon, care distinge între rase inferioare şi rase superioare (vezi cap. „Ierarhizarea psihologică a raselor" din *Legile psihologice ale evoluţiei popoarelor*), însă nimic din gândirea lovinesciană nu aderă la radicalitatea perspectivei lui Le Bon, rasa fiind pentru Lovinescu mai mult un argument conjunctural.

contra lui Gustave Le Bon, care maximizează peste tot importanţa rasei. Lovinescu alege să păstreze totuşi acest esenţialism etnic de provenienţă hegeliană şi tainiană atunci când vorbeşte despre esenţa noastră latină sau despre „formula rasei" de la care ne-ar fi „abătut" secolele de influenţă orientală. Formule ca „specificitatea adevărată a poporului român", „elementul fix al rasei", „continuitate etnică ideală" sunt mai aproape de Hegel decât de Tarde. De altfel, esenţialismul etnic devine un argument eficient chiar în combaterea tradiţionalismului: aşa-numita „tradiţie" invocată de tradiţionaliştii români n-ar fi reuşit, crede Lovinescu, să exprime „specificitatea adevărată a poporului", „abătându-l" – adică relativizând adevărul despre rasa lui – fie spre Orientul ortodoxist, fie spre Occidentul anglo-saxon. Bref, esenţialismul etnic (pro-latinist şi pro-francez, antioriental, anti-rus, anti-ortodoxist) ajută la deconstruirea „erorii" romantice a tradiţionalismului, făcând din „contactul cu Apusul" (*recte* cu Franţa) un prilej de „reluare a adevăratei continuităţi etnice şi ideale", căci „[î]n veacul şi de la locul nostru, lumina vine din Apus: *ex occidente lux*!" (*IC*, 13). Iar antagonismul de natură etnică prin care „francez" se opune lui „german" ilustrează, după Lovinescu, chiar tensiunea dintre evoluţionismul gradual şi etosul revoluţionar: astfel, evoluţionismul german în spiritul căruia fusese educat Kogălniceanu s-ar opune „radicalismului revoluţionarilor munteni de educaţie franceză" (*IC*, 51). (Această perspectivă e infirmată însă de faptul că un teoretician al revoluţiei ca Marx era german.)

Cu toate acestea, Lovinescu se ocupă serios de invalidarea pretenţiilor lui Gustave Le Bon (din *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* şi *Histoire de la civilisation des Arabes*) de a reduce totul la rasă, atunci când argumentul rasei ameninţă să invalideze propria poziţie idealistă prin faptul că face din „sufletul popoarelor" un argument mai puternic decât „spiritul veacului": „Când Gustave Le Bon susţine, aşadar, într-un capitol că «instituţiile derivă din sufletul popoarelor», nu-i putem atribui unei astfel de afirmaţii decât o valoare indirectă. În marea lor majoritate, instituţiile nu izvorăsc din «sufletul popoarelor», ci sunt simple obiecte de împrumut integral; ele se mlădiază şi se adaptează apoi progresiv prin acţiunea «sufletului popoarelor», care le dă o individualitate şi, deci, o realitate" (*IC*, 309). Contra lui Le Bon şi în folosul propriei teorii a formelor generatoare de fond, Lovinescu trebuie

să arate că acţiunea instituţiilor asupra fondului rasei sau asupra „omului social" nu e totuşi inutilă: „Englezul poate fi individualist şi francezul poate fi etatist; în cadrele acestor date etnice rămâne un loc larg pentru acţiunea instituţiilor politice. Dacă nu atacă sufletul omului în structura lui ancestrală sau îl atacă imperceptibil, ele exercită o influenţă indiscutabilă şi relativ rapidă asupra *omului social*, singurul de care ne ocupăm aici. […] Moravurile publice, virtuţile sociale evoluează şi se mlădiază, aşadar, prin instituţii" (*IC*, 317), fiindcă „de-am nega rolul instituţiilor asupra vieţii sociale, ar însemna să negăm principial posibilitatea oricărui progres" (*IC*, 318). (Negând că „societăţile nu se făuresc prin legi juridice"[1], cum considera Le Bon, Lovinescu risca să fie situat, în logica acestuia, de aceeaşi parte cu socialiştii: „Din nefericire, cel puţin în Franţa, credinţa în puterea magică a statului este, de la Revoluţie încoace, încă foarte răspândită chiar şi printre oamenii instruiţi. Este visul socialiştilor şi chiar al tuturor partidelor"[2].)

Rasa devine, în acest sens, forţa care produce adaptarea (diferenţierea) în raport cu pasul prim al imitaţiei integrale propagate în virtutea supra-naţionalului „spirit al veacului": „acţiunea rasei se desfăşoară, mai ales, în asimilarea imitaţiilor şi refractarea lor prin structura ei etnică. Adaptarea fondului şi a formei se realizează printr-un dublu proces în sens contrar: procesul scoborârii formei la fond, din nesocotirea ei, proces mult mai uşor, pe care l-au constatat toţi duşmanii formaţiei civilizaţiei noastre şi, al doilea, procesul creşterii fondului la formă, mult mai încet şi aproape invizibil ochiului contemporanilor, pe care tradiţionaliştii îl contestă" (*IC*, 318). Modul în care priveşte Lovinescu raportul dintre factorul etnic (chiar în varianta radical-esenţialistă) şi acţiu-

---

[1] Gustave Le Bon, *Legile psihologice ale evoluţiei popoarelor, op. cit.*, p. 151.

[2] *Ibid.* În privinţa afinităţii relative a lui Lovinescu cu gândirea lui Gustave Le Bon, trebuie menţionat şi faptul divers că Lovinescu plănuise, concomitent cu lansarea ediţiei româneşti, editarea în Franţa a *Istoriei civilizaţiei române moderne*, proiect în vederea căruia îl contactase chiar pe Le Bon. Acesta îi trimite însă o scrisoare de refuz, a cărei primire este înregistrată în jurnalul criticului pe 3 decembrie 1925 (vezi *Sburătorul. Agende literare*, vol. I (1923-1926), ediţie de Monica Lovinescu şi Gabriela Omăt, Editura Minerva, Bucureşti, 1993, p. 164: „Vine scrisoarea de refuz al [*sic!*] lui Gustave Le Bon cu privire la ed. franc. a *Ist. civiliz. rom.*").

nea instituţiilor (formelor) nu poate fi sintetizat mai fericit de atât: „există un suflet românesc format de rasă şi de împrejurări istorice", „[s]tatul nostru nu trăieşte însă pe conştiinţa populară de la 1300" (*IC*, 116).

Folosit uneori în variaţie liberă cu *rasa*, *temperamentul* – concept exploatat anterior de G. Ibrăileanu, în *Spiritul critic în cultura românească*, dar şi în alte scrieri[1] –, e un subgen psihologic al rasei (astfel, „[e]xistă, negreşit, un temperament moldovenesc, contemplativ, tradiţionalist şi, deci, statariu, visător, inactual" – *IC*, 46, dar rasa, în ansamblu, e latină) folosit ca ipoteză suplimentară în argumentarea imitaţiei integrale, prin capacitatea lui de a explica predispoziţia faţă de schimbare, apetenţa pentru forme noi de import sau, dimpotrivă, natura critică, ostilă inovaţiilor. În cazul lui Lovinescu, mai pregnant decât în cel al lui Ibrăileanu, care, ca materialist, dă o pondere superioară raţiunilor de ordin economic, temperamentul unui grup social (în genere rezident al unei regiuni istorice) explică intensitatea imitaţiei: muntenii, temperamente

[1] Inspirat probabil de pragmatismul lui William James, pentru care temperamentul joacă un rol important în actul filosofării – vezi *Pragmatism* (1907), cap. I, „The Dilemma in Philosophy" („Istoria filosofiei este în mare parte o istorie a ciocnirii temperamentelor umane", *Pragmatism*, ed., introd. Bruce Kuklick, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1981, p. 8), dar şi anterioara lucrare în două volume *Principles of Psychology* (1890). Polii temperamentali „raţionalist" (devotat ideilor şi principiilor abstracte) şi „empirist" (realist, pozitivist) din gândirea lui James (*op. cit.*, pp. 9-11) corespund prototipurilor lovinesciene de mutaţionist (revoluţionar, intelectualist) şi evoluţionist (conservator, reacţionar). James se numără printre referinţele lui Ibrăileanu, dar nu şi printre ale lui Lovinescu, ceea ce denotă faptul că influenţa s-a produs fie pe o filieră franceză afină gândirii filosofului american, prin confundarea conceptului de *temperament* cu acela de *rasă*, mult mai prezent în mediul francofon, fie direct prin lucrarea *Spiritul critic…* a lui Ibrăileanu. Antimaterialismul viziunii lui James şi interesul lui pentru capacităţile constructive ale minţii umane conveneau mai bine perspectivei idealist-intelectualiste a lui Lovinescu decât abordării materialiste a lui Ibrăileanu, unde determinismul economic şi social primează. Totuşi, efortul lui James de a păstra locul religiei şi ideea finalistă de sens al vieţii într-o lume ştiinţifică invadată de spectrul arbitrariului existenţei deschis de teoria darwiniană a selecţiei naturale (pentru James o abordare a vieţii ce exclude spiritualitatea neputând fi raţională sau ştiinţifică) nu contaminează idealismul lovinescian, care rămâne raţionalist, nu şi religios.

energice, imită mult şi necritic, moldovenii, temperamente statice, pasive, sunt mai puţin (pre)dispuşi să împrumute şi mai selectivi. Temperamentul sau factorul moral-psihologic devine, prin urmare, un ingredient important în respingerea teoriilor determinist-materialiste[1] şi în susţinerea teoriei formelor generatoare de fond („Neţinând seama de factorii morali, materialismul istoric nu ţine seamă nici de factorul esenţial al rasei" – *IC*, 78), marxismul, ca şi religiile sau limbile, „deformându-se" sub acţiunea diferenţiatoare a rasei/ temperamentului (*IC*, 306-309). În această lumină, eşecul mişcărilor moldoveneşti cu caracter revoluţionar de dinainte de 1840 şi de la 1848 capătă o dublă explicaţie: mai întâi, insuficienta pătrundere a ideologiei franceze; când insuficienta pătrundere a ideologiei franceze nu mai e un argument (de vreme ce pătrunsese în Muntenia), se invocă argumentul frenator al temperamentului. În cazul muntenesc, temperamentul este, la Lovinescu, factorul care explică, de o manieră circulară, pătrunderea ideologiei franceze: aceasta intră în sfera dezbaterii publice pentru că e ajutată de temperamentul mobil muntenesc, iar temperamentul mobil muntenesc e confirmat de apetenţa pentru ideologia franceză.

Rasa, temperamentul şi importul de ideologie compun, aşadar, un cerc vicios, par a se legitima reciproc: ideile paşoptiştilor nu sunt revoluţionare pentru că aşa impune fondul socioeconomic autohton (cum susţineau Ibrăileanu şi Zeletin), ci pentru că psihozele sunt în sine contagioase (cum opina Le Bon) şi, mai mult decât atât, pentru că muntenii au un temperament mai flexibil şi mai influenţabil („paşoptismul muntean, el n-a ieşit din interesul de clasă, ci din altoirea unei ideologii creatoare pe un temperament politic mult mai activ şi mai mobil" – *IC*, 36). Rasa ori temperamentul acţionează deci înaintea sau în locul luptei de clasă (ca argument social), dar şi în locul economicului: din bagajul Revoluţiei Franceze penetrează mai întâi ideea naţională (logic dependentă de latinitate, dar şi dincolo de logică, câtă vreme „instinctul naţional nu-i din ordinea lucrurilor raţionale" – *IC*, 105), restul urmând a se realiza pe parcurs.

Rasa şi temperamentul devin, în aceste condiţii, argumente ştiinţifice *ad hoc*, invocabile când teoria de ansamblu (imitaţia, sincronismul,

[1] Z. Ornea constatase la Lovinescu înlocuirea argumentului social sau al clasei cu acela de temperament (*IC*, XXV).

mutaţia etc.) e contestată de pe poziţii cel puţin egal de ştiinţifice. Temperamentul explică atât apetenţa unora pentru formele creatoare de fond şi dezavuarea lor de către alţii, cât şi relaţia cu fondul economico-social. Astfel, boierii revoluţionari liberali acţionează împotriva interesului lor de clasă pentru că sunt mobilizaţi de ideea naţională, dar se lasă mobilizaţi de ideea naţională pentru că au un temperament activ, influenţabil; în acelaşi fel, forţele reacţionare sunt inerţiale pentru că au de conservat valori economice, dar şi invers, sunt predispuse la conservarea vechilor valori pentru că sunt structural inerţiale. Pe de altă parte, temperamentul e un argument discontinuu, invocat sporadic şi cu diferite trepte de relevanţă: există, de pildă, momente în care temperamentul pare pur şi simplu inert sau dezactivat sub acţiunea „spiritului veacului": unde era temperamentul moldovenesc „statariu şi visător" când marii boieri din divanul Moldovei au votat abolirea privilegiilor, egalitatea în faţa legii ş.a.m.d., în şedinţa din 25 octombrie 1857? – se pune întrebarea. Variabila temperamentală pare, apoi, să nu mai conteze atunci când apar constrângeri de ordin „obiectiv": „Deputaţii divanului moldovenesc puteau fi în mare parte boieri; renunţarea lor la privilegii nu era însă expresia unei libere determinări, ci a unui proces al spiritului public românesc" (*IC*, 131), prin acest proces înţelegându-se presiunea ideologiei apusene generalizate în spaţiul public românesc graţie demersurilor liberale. Temperamentul rămâne aşadar un argument sporadic şi *ad hoc*, utilizat în cazurile când realitatea istorică pare a se opune teoriei preeminenţei ideologicului sau a formelor generatoare de fond.

Cel mai interesant şi în acelaşi timp mai contestabil uz al temperamentului survine când trebuie argumentată imaginea disociată a clasei boiereşti – faptul că unii boieri au „suflete" reacţionare, iar alţii „suflete" revoluţionare – împotriva teoriilor materialiste care vedeau în această imagine o consecinţă a dinamicii economice sau a luptei de clasă dintre marii boieri şi boiernaşii secondaţi de burghezie. Materialiştii ca Zeletin o pot explica economic (influenţa capitalului apusean şi a burgheziei autohtone emergente) şi social (liberalii munteni nu făceau parte din clasa marii boierimi, ci din aceea a micii boierimi şi a negustorimii). Lovinescu reduce această problematică complexă la gestul pur patriotic al revoluţionarilor liberali de a acţiona *împotriva interesului lor de clasă*. Dar pentru asta, el are nevoie de un artificiu prin care să arate că

ideologia apuseană a premers fondului economic şi social, iar acesta este primatul ideii naţionale asupra interesului de clasă. În acest sens, conceptul „iraţional" de temperament mobil, predispus la imitaţie, al muntenilor vine să dubleze opţiunea voluntară, raţionalistă, a liberalilor de la 1848.

Temperamentul explică, deci, pasiunea pentru o ideologie şi poate duce la acţiuni contra interesului de clasă – e argumentul favorit cu care Lovinescu îi respinge pe materialiştii istorici. Dacă însă liberalii (preponderent munteni) acţionează contra interesului lor de clasă graţie unor imponderabile cvasi-mistice ca patriotismul şi ideea naţională („Oamenii revoluţiei de la 1848 s-au luptat în numele libertăţii şi nu a liberei circulaţii a banului, după cum oamenii Unirii au lucrat dintr-un sentiment patriotic de provenienţă mistică" – *IC*, 179), conservatorii (preponderent moldoveni) o fac doar dacă sunt constrânşi de condiţii obiective; la aceştia din urmă temperamentul nu intră în dezacord cu interesul de clasă. Rămâne de văzut şi cât de întemeiat este acest argument: tot eşafodajul idealist se poate nărui, dacă se poate identifica totuşi un interes de clasă al liberalilor, nu unul imediat vizibil, sub aparenta lor acţionare împotriva propriului interes de clasă (persistenţa şi agravarea problemei agrare culminată cu răscoala din 1907, reprimată de guvernul liberal al lui Dimitrie Sturdza, arată că spiritul democratic al liberalilor români rămăsese în multe privinţe ilustrat doar în teorie şi că patriotismul nu se confunda, în cazul lor, cu lupta pentru libertatea şi egalitatea tuturor cetăţenilor din Regat).

La sfârșitul acestei secţiuni unde au fost discutate bazele ştiinţifice ale gândirii lui E. Lovinescu, respectiv „legile" sincronismului, critica teoriei formelor fără fond, funcţia mutaţiei şi a revoluţiei etc., se poate, în fine, ridica întrebarea: sunt conceptele ştiinţifice de *imitaţie*, *evoluţie în salturi*, *mutaţie* argumente în slujba ideologicului sau a politicului, ori lucrurile stau invers? Ce primează, în opera lovinesciană, gândirea politică sau gândirea abstractă, filosofarea? Care cui se subordonează? Puternica impresie de cerc vicios nu permite lansarea unui răspuns ferm. Totuşi, niciodată nu survine în discursul său impresia că politicul ar putea merge pe un drum divergent de ştiinţă, fără susţinerea şi confortul vecinătăţii cu ea, că ar beneficia de legi proprii prin care ar

putea concura sau contrazice felul în care ştiinţa imaginează, la un moment dat, lumea. Lovinescu e universalist, raţionalist, intelectualist atunci când avansează ideea revoluţiei ca mutaţie şi ca formă fără fond; dar e realist, pragmatic, când respinge principiile prea rigide şi abstracte ale materialismului istoric. Pe undeva, realismul de tip pragmatic, localist (care spune că „reacţiunea" materialistă, conservatoare sau tradiţionalistă se cramponează de legi universale fără să ţină cont de diferenţele din teren) ajunge să coabiteze cu idealismul şi cu pasiunea pentru teorie şi legi, aşa cum raţionalistul Lovinescu caută uneori suport în nume şi teme ce pun temei pe „mistica" sufletului şi a temperamentului. În funcţie de conjunctură, poziţiile lui oscilează între voluntarismul eludării unor „legi" (legea evoluţiei graduale, de pildă) şi conştiinţa determinismului insurmontabil al altora (legea imitaţiei). Toate aceste atitudini se sprijină însă pe presupoziţii considerate ştiinţifice: Le Bon ar fi mai „avansat" decât Marx, fiindcă a descoperit că, pe lângă economic, masele sunt guvernate de psihologie, adevăr pe care Marx l-ar fi ignorat – iar o descoperire în plus e mai multă „ştiinţă". Ştiinţă înseamnă, deci, să adaugi la zestrea cognitivă a umanităţii (Gustave Le Bon pe lângă Marx), dar şi să elimini (misticismul lui Edgar Quinet, de exemplu, e considerat ne-ştiinţific, deşi e admisă valoarea modelatoare a religiei). Chiar dacă Lovinescu alternează polemic bazele „ştiinţifice" de atac, ba de pe poziţiile idealistului, ba de pe ale realistului, de undeva, din spatele întregului eşafodaj argumentativ, se impune profilul autoritar al ştiinţei.

Valorile stângii lovinesciene

Z. Ornea susţine că, prin poziţia exprimată în *Istoria civilizaţiei…*, Lovinescu se plasează „la stânga" eşichierului sociologiei româneşti interbelice (*IC*, XXI). Afinitatea intelectuală şi politică pentru familia liberalilor „roşii", în detrimentul „albilor" conservatori din a doua jumătate a secolului al XIX-lea ar fi suficientă pentru a-l considera pe Lovinescu, în contextul politic al epocii, un om de stânga[1]. Totuşi, dacă liberalii vor suferi, către finele secolului al XIX-lea, sciziunea care-i va opune pe adepţii lui Ion C. Brătianu grupării lui C.A. Rosetti organizată în Partidul Radical, partid cu o agendă marcată de problematici sociale şi la al cărui organ, *Lupta*, vor colabora socialişti de tipul lui Const. Mille şi radicali ca George Panu, se poate spune, în plus, că Lovinescu a fost un spirit „brătienist", nu rosettist, adică un liberal mai mult naţional(ist), decât democrat, disociat însă de Brătianu în chestiunea evreiască, pe care Lovinescu o abordează şi la nivel politic, şi la nivel cultural cu o deschidere incomparabil mai mare.

Rostul secţiunii de mai jos e să distingă ce valori apără această „stângă" lovinesciană moderată şi cum se raportează liberalismul autohton[2] *apud* Lovinescu la moştenirea Revoluţiei Franceze şi la democraţie.

Trecând peste informaţia de principiu că, în calitate de emanat al Revoluţiei Franceze, liberalismul de secol XIX devine pe teren românesc expresia capitalismului şi a ideii naţionale (cu particularităţile protecţio-

---

[1] În schiţele lui Caragiale liberalii sunt numiţi şi „colectivişti" – vezi schiţa *Politică şi delicateţe*, apărută în „Epoca", 13 martie 1897.

[2] Lovinescu nu pare a avea rezerve în privinţa existenţei unui spirit autentic liberal autohton. Filosofia lui părăseşte aici scepticismul lui Émile Faguet, pentru care condiţii seculare îndreptaseră Franţa spre etatism, nu spre liberalism, cu rezultatul tragic că „Franţa este una dintre cele mai puţin libere ţări din lume şi una dintre cele mai puţin liberale din univers" (*Le Libéralisme*, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris, 1903, pp. 307-340).

nismului şi ale politicii „prin noi înşine"), poziţionându-se la stânga spectrului politic, în opoziţie cu dreapta conservatoare, dar deosebindu-se şi de radicali, trebuie văzut cum explică Lovinescu ascensiunea liberalilor autohtoni şi cum le cauţionează parcursul, în cadrul aceluiaşi cerc vicios care întemeiază, în gândirea lui, ştiinţificul pe politic şi pe estetic sau viceversa.

Achiziţia fundamentală care a stimulat ideologic crearea civilizaţiei române moderne (şi implicit a burgheziei), înaintea egalităţii, a abolirii privilegiilor feudale şi a altor inovaţii datorate umanismului francez, este, după Lovinescu, ideea naţională, cu consecinţa Unirii din 1859. Ideea naţională este premisa şi concluzia oricărui raţionament lovinescian din *Istoria civilizaţiei*…: de la ea pleacă liberalii paşoptişti I.C. Brătianu şi C.A. Rosetti şi în marja ei se justifică orice opţiune politică ulterioară, chiar şi cele mai regretabile, de tipul fenomenului *neoiobăgiei* incriminat de C. Dobrogeanu-Gherea.

Teoria imitaţiei a lui Tarde îl îndreptăţeşte pe Lovinescu să arate că era inerent – în logica determinismului social – ca una dintre marile idei ale Revoluţiei Franceze să ajungă şi pe teritoriul românesc, inflamând spiritele în chip mai mult sau mai puţin raţional. În acelaşi timp însă, felul în care aşază Lovinescu lucrurile creează impresia că eroii de la 1848 au ales în mod deliberat, din vitrina de oferte a Revoluţiei Franceze, tocmai ideea naţională, ceea ce însemna că a existat o predispoziţie mai mult decât temperamentală pentru o asemenea „marfă". Patriotismul le-a orientat liberalilor români alegerea ori, dimpotrivă, „spiritul veacului" i-a făcut patrioţi, înainte de a-i face industriaşi, negustori sau bancheri? – aceasta este întrebarea.

În orice caz, dintr-un sens sau dintr-altul, această întrebare nu poate fi acceptată decât în afara ipotezelor de lucru materialist-marxiste, care văd în patriotism şi în ideea naţională instrumente ale capitalului aflat în căutarea unor pieţe unitare şi în acelaşi timp diverse, de tipul mozaicului statelor-naţiune[1]. Ca atare, un aspect central în demonstraţia

[1] Nicio deosebire între argumentele lui Zeletin din articolul citat de Lovinescu („Revoluţia burgheză în România") sau din *Burghezia română* (*op. cit.*, pp. 67-68, 85, 136, 152) şi cele ale unui Immanuel Wallerstein din *The Modern World-System*, vol. IV, sau din mai sintetica *Pentru a înţelege lumea*: ambii arată că apariţia idealului naţional a fost consecinţa evoluţiei relaţiilor de producţie

lovinesciană este negarea încercărilor de a explica, în siaj marxist, originile burgheziei româneşti şi Revoluţia de la 1848 ca luptă de clasă. Pentru aceasta, Lovinescu are nevoie de două contraargumente: lipsa unui capitalism românesc, adică a unor relaţii de producţie autohtone care să genereze societatea burgheză, şi inexistenţa luptei de clasă la temelia revoluţiei paşoptiste. Ambiţia lui Lovinescu este să supraliciteze argumentul lipsei luptei de clasă (cu varianta acţionării *împotriva interesului de clasă*) până la a-l extinde şi asupra taberei conservatoare; în puncte cheie ale istoriei secolului al XIX-lea, atât şi liberalii, cât şi conservatorii români sunt prezentaţi de el ca acţionând *împotriva propriului interes de clasă*.

Revoluţie „de imitaţie", Revoluţia de la 1848 n-ar fi exprimat, aşadar, un real conflict de clasă (un conflict de jos în sus), n-ar fi fost opera burgheziei, ci a boierilor liberali (aflaţi în conflict de interese doar cu propria clasă), şi n-ar fi ţintit spre viitor, ci spre deja-întâmplatul în alte părţi ale lumii, spre „raţionalitatea realului" vest-european. Procesul de sincronizare ajunge să se confunde astfel, la noi, cu pulsiunea achizitivă a unui mecanism performant, de ultimă generaţie, nu cu flama revoluţiei care aruncă clasele sociale unele împotriva altora, într-o încleștare plină de riscuri și incertitudini.

Argumentele inexistenţei unui capitalism autohton care să preceadă influenţa ideologiei umanismului francez şi cel al inexistenţei unei

---

de tip capitalist. Astfel, naşterea burgheziei româneşti şi procesul „de alcătuire a statului român modern unitar şi neatârnat" s-ar datora „în întregime expansiunii capitalismului anglo-francez, mai ales a celui englez, în Principatele Române" (Ştefan Zeletin, *Burghezia română*, *op. cit.*, p. 68), fiindcă „sistemul capitalist necesită o relaţie foarte specială între producătorii economici şi deţinătorii puterii politice. […] Capitaliştii au nevoie de o piaţă extinsă (adică minisistemele sunt prea strâmte pentru capitalism), dar şi de o multiplicitate de state, pentru a putea câştiga avantaje de pe urma cooperării cu statele, profitând de statele favorabile şi ocolind statele ostile intereselor lor. Doar existenţa unei multiplicităţi de state în interiorul diviziunii generale a muncii asigură această condiţie" (Immanuel Wallerstein, *Pentru a înţelege lumea…*, *op. cit.*, p. 38). În această privinţă, ambii autori explică patriotismul ca emanaţie a capitalului. Longevitatea unor structuri argumentative e uneori surprinzătoare, chiar dacă nu se poate susţine cu fermitate că realitatea le-a îmbogăţit, între timp, dovezile (Wallerstein n-ar avea de ce să apeleze cu mai multă încredere decât Zeletin la schemele lui Marx, ar putea spune adversarii de azi ai marxismului).

lupte de clasă care să facă posibilă discutarea genezei burgheziei româneşti în termenii agreaţi de determinismul de tip marxist sunt pilonii viziunii politice din *Istoria civilizaţiei*…, pe care „legea interdependenţei" şi „legea imitaţiei" îi recomandă, sub presupoziţia rigorii ştiinţifice, drept realităţi sociologice indiscutabile.

În privinţa lipsei relaţiilor de tip capitalist în zorii modernităţii româneşti, Ştefan Zeletin, care argumentase contrariul în articolul[1] invocat de Lovinescu, devine adversarul principal. Nu optica deterministă în principiu e respinsă aici (căci nu altfel decât deterministă e pretenţia lovinesciană de a deduce naşterea civilizaţiei române moderne din influenţa ideologiei franceze: un determinism ideologic), ci valenţa ei materialistă, economică, altfel spus, mersul de la fond la formă, de la realităţi spre idei. Un disconfort suplimentar este, pentru Lovinescu, insistenţa lui Zeletin asupra universalităţii metodei sale deterministe (în judecăţi de tipul „la noi s-a întâmplat ca peste tot"), cu alte cuvinte, refuzul lui de a admite relevanţa contextelor particulare, care, în anumite faze ale istoriei, ar recomanda extragerea unor state de sub incidenţa logicii generale a capitalismului, hărăzindu-l influenţei altor „legi". Legile sincronismului, interdependenţa şi imitaţia, cu efectele lor (mutaţia şi revoluţia) confirmă sau recomandă, crede Lovinescu, perspectiva idealistă, a ideii care premerge realitatea; evoluţionismul gradual ar fi, principial, ostil spiritului sincronist şi mutaţionist. Totuşi, ca şi în cazul lui Dobrogeanu-Gherea, determinismul evoluţiei de la fond la formă nu exclude la Ştefan Zeletin, dimpotrivă, în anumite secvenţe demonstrative chiar justifică evoluţia în salturi, adică sincronizarea. Însă modurile în care evoluţionismul coabitează cu saltaţionismul la cei doi materialişti români diferă fundamental, în aşa fel încât devin, pe unele secvenţe, mai apropiate de filosofia „idealistă" a lui Lovinescu: Gherea acceptă, înaintea lui Lovinescu, dar pe un tipar de gândire comun, că formele sociale pot preceda fondul social; Zeletin, pe de altă parte, acceptă că de la etapa capitalismului mercantil statul român a sărit deja în etapa capitalismului financiar, comprimând în deceniile dintre 1829 şi 1918 evoluţia experimentată de alte popoare în secole[2]. Determinismul

---

[1] Şi, desigur, *in extenso* în lucrările apărute după aceea, *Burghezia română – originea şi rolul ei istoric* (1925) şi *Neoliberalismul* (1927).

[2] Vezi *Burghezia română*, *op. cit.*, pp. 24, 51-52, 99.

economico-social şi habitudinea punerii problemei de la fond la formă sau de la realităţi la idee n-a exclus, aşadar, în gândirea celor doi materialişti, Gherea şi Zeletin, ipoteza evoluţiei în salturi, care, aşa cum s-a dovedit, nu era legată de temeiurile unei gândiri „idealiste". Diferenţele – faptul că Zeletin nu admite felul „nemarxist" în care imaginează Gherea că s-a făcut saltul, adică prin anticiparea formelor asupra fondului – îi aduc, spuneam, pe cei doi materialişti mai aproape de Lovinescu, decât unul de celălalt. Acceptând, în anumite cazuri, preeminenţa formelor asupra fondului, Gherea devine, conform logicii lui Zeletin, „idealist", adică un marxist reacţionar; însă şi filosofia lui Zeletin se apropie de a lui Lovinescu[1], despărţindu-se totodată de a lui Gherea, în măsura în care metoda materialistă a lui Zeletin ajunge să susţină aceleaşi concluzii ca acelea derivate din metoda „idealistă" a lui Lovinescu: rolul constructiv al burgheziei autohtone, calitatea ei de „sens al istoriei" contemporane etc. Nu în ultimul rând, Lovinescu şi Zeletin ajung să împărtăşească plenar „idealismul" echivalării democraţiei şi al libertăţii cu filosofia burgheză prin excelenţă, neuitând nici de utilele strategii de justificare *ad hoc* a contextelor în care democraţia şi avansul burgheziei pe scena economico-politică păreau ajunse la un divorţ irevocabil.

Dar să revenim la cele două argumente prin care deterministul ideologic Lovinescu consideră că poate respinge cu succes determinismul economic, atât în varianta susţinută de Zeletin, cât şi în varianta socialiştilor autohtoni. Aşadar, nu capitalismul franco-englez, dornic „de a se răzima, în expansiunea lui, pe un stat unitar şi independent" (*IC*, 14), nici „agrarienii comercializanţi" n-ar fi „agenţii principiilor liberale din preajma anului 1848 şi 1856" (*IC*, 16), cum credea Zeletin,

[1] Deşi refuză *de plano* teoriile imitaţiei (boierii liberali credeau în mod eronat că imită Franţa, neavând, în schimb, conştiinţa proceselor economice reale care stăteau în spatele iniţiativei lor – *ibid.*, p. 63, altfel spus, erau gândiţi de istorie, nu gândeau ei istoria), Zeletin recunoaşte la un moment dat că ideile Revoluţiei Franceze au ajuns la noi înaintea condiţiilor economice, dar că ideile liberale nu au avut, în faza lor precapitalistă, un caracter democratic real şi că democraţia s-a instaurat odată cu relaţiile economice de tip capitalist (*ibid.*, pp. 56-57). Pe parcursul demonstraţiei, relaţia dintre democraţie şi capitalism e mult nuanţată, Zeletin admiţând slaba lor compatibilitate în fazele incipiente ale capitalismului.

aplicându-l la literă pe Marx aici, la gurile Dunării („În noua organizaţie politică [din Ţările Române], formele capitalismului s-au desfăşurat după toate normele indicate de teoria materialismului istoric" – *apud IC*, 17). Proletariatul şi ţărănimea noastră n-au fost, pe de altă parte, cooptate la cauza burgheză, revoluţia făcându-se de către elite în folosul celor mulţi, indiferent de clasă, nu de jos în sus, cum cereau Marx şi evoluţioniştii graduali. Pentru a susţine acest punct de vedere, Lovinescu nu face economie de mijloace, concluzia e unică, dar retorica ei, diversă: el vorbeşte de „[p]rezenţa contestabilă în revoluţia paşoptistă a unui capitalism naţional" (*IC*, 80), crede că „[e]xistenţa unui capitalism nu este, însă, deloc dovedită", de vreme ce însuşi Dobrogeanu-Gherea, „cel dintâi teoretician al marxismului, o contesta" în *Neoiobăgia* (*IC*, 81). Imitaţia integrală, de pe teren sociologic, şi mutaţionismul importat din jargonul biologist sunt martorii ştiinţifici ai concluziei de ordin politic conform căreia „[i]deologia paşoptistă nu este […] expresia unui capitalism naţional, despre care nu putem afirma nimic: *non entis nulla sunt praedicata*. Elementele burgheziei noastre n-au putut ajunge în două decenii o forţă revoluţionară. Undă îndepărtată a revoluţiei franceze, burghezia nu reprezenta revendicări de clasă proporţionale cu dezvoltarea şi forţa ei reală" (*IC*, 82), şi asta fiindcă ideile (în cazul de faţă, „principiile liberalismului") au „o forţă de penetraţiune mult mai mare; pentru a se propaga, nu le trebuie, de altfel, existenţa unui substrat economic" (*IC*, 76). Ca atare, „[o]rice realitate ar reprezenta deci capitalismul în principiu, la noi n-o mai reprezintă; societatea noastră s-a format prin imitaţie, şi nu prin elaboraţie lentă. Capitalismul n-a mai avut timpul să-şi desfăşoare acţiunea creatoare. Revoluţia ideologică l-a precedat" (*IC*, 179). În aceste condiţii, „ideea Unirii a apărut înainte ca noi să fi intrat în sfera capitalismului apusean", iar Marx e răsturnat înapoi în Hegel: „În Convenţia vamală dintre Muntenia şi Moldova de la 20 iulie 1835, ca şi în Uniunea vamală de la 30 ianuarie 1847, d. Zeletin e înclinat să discearnă principiile generatoare ale Unirii. Noi răsturnăm raportul: în aceste acte vedem realizările parţiale ale unei idei în acţiune" (*IC*, 104); „Revoluţia ideologică a fost urmată de o revoluţie economică. Ion Brătianu e adevăratul creator al burgheziei române" (*IC*, 117); „în condiţiile de dezvoltare a poporului nostru, ideologia socială a anticipat asupra factorilor economici. Revoluţia a scoborât şi

aici de sus în jos, prin acţiunea câtorva, şi, venind sub forma teoretică a libertăţii, s-a insinuat, fără să reuşească de altfel, în raporturile economice pentru a le dizolva şi a le reface după cerinţele capitalismului modern. De ar fi plecat din jos în sus, adică de la realităţi, revoluţia ar fi izbutit" (*IC*, 177)[1]. Problema pe care nu reuşeşte s-o contracareze convingător „idealismul" lovinescian este chiar materialismul saltaţionist al lui Zeletin: acţiunea ideilor creatoare de realităţi e îndeplinită, în viziunea acestuia, de acţiunea capitalului străin (invazia „experienţei străinilor"), dar nu la nivel ideologic, ci strict la nivel economic. Iată o explicaţie cel puţin la fel de bună ca importul de idei pentru a lămuri misterul saltului realizat de societatea noastră în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Dar Zeletin n-are nevoie să invoce, cum crede Lovinescu, teza existenţei unor forţe revoluţionare autohtone (burghezo-

[1] Surprinde, în lucrarea altminteri nelipsită de calităţi a Monei Mamulea, neglijenţa decodării poziţiei lui Lovinescu faţă de capitalism: „Aspiraţiile naţionale care au bântuit ţările europene sunt, după Lovinescu, opera capitalismului. În spatele unirii Principatelor nu se află altceva decât expansiunea capitalismului francez şi englez, cu nevoia lui de a se sprijini pe un stat unitar şi independent" (*Dialectica închiderii şi deschiderii în cultura română modernă*, *op. cit.*, p. 259, cu trimitere la *Istoria civilizaţiei române moderne*, ediţia princeps, din 1924-1925, vol. I, p. 27). Ideea e întărită peste câteva pagini: „Sentimentul naţional şi sentimentul libertăţii individuale s-au dezvoltat organic din nevoile capitalismului. Cum capitalismul şi nevoile lui nu sunt un produs al culturii române, străin de acesta din urmă este şi naţionalismul. Lovinescu se opreşte aici" (*ibid.*, p. 261). În realitate, acest pasaj din *Istoria civilizaţiei…* nu exprimă poziţia lui Lovinescu, ci rezumarea tezelor lui Zeletin din articolul citat, reluate în *Burghezia română*, teze la care Lovinescu îşi propune să se raporteze polemic: „Fără a tăgădui […] însemnătatea, în unele privinţi, a acţiunii factorilor economici, vom dovedi, în procesul formaţiei noastre, anticiparea influenţei ideologiei sociale asupra influenţei capitalismului apusean. Dezvoltându-se târziu, capitalismul naţional n-a avut niciun rol în epoca eroică de renaştere a poporului român; numai după 1866 se poate vorbi de o burghezie cu anumite tendinţe de clasă şi de acţiune politică" (*IC*, 27). Dacă Lovinescu ar fi crezut că aspiraţiile naţionale sunt opera capitalismului, ar fi împărtăşit cu Zeletin perspectiva materialist-marxistă, *i.e.* de la fond la formă, asupra originii burgheziei autohtone, fapt care n-ar mai fi necesitat efortul autoarei de a analiza, aşa cum a făcut-o, „cea dintâi critică consistentă la ceea ce a intrat în istoria ideilor româneşti ca «teoria formelor fără fond»" (Mona Mamulea, *op. cit.*, p. 159).

proletare) pentru a argumenta avansul capitalismului pe scena principatelor române (dimpotrivă, aşa cum se va vedea mai jos, ca bun determinist, Zeletin face din cristalizarea claselor sociale un efect al capitalismului, nu invers, din economic un efect al factorului social). Unicul motor de care au nevoie pentru a fi confirmate tezele din *Burghezia română* este ajungerea ţărilor române în raza de interes a capitalismului global. De altfel, modul în care Zeletin explică insuccesul Revoluţiei de la 1848 – ca un eşec al necristalizării claselor sociale, nu ca un eşec al capitalismului în sine – arată că „realităţile" pe care le invocau Lovinescu şi Zeletin nu erau aceleaşi: primul se referă preponderent la realităţi sociale, la clasele favorabile revoluţiei burgheze, care, neexistând sau nefiind suficient conturate la 1848, ar fi demis şi perspectiva determinismului economic, cel de-al doilea are în vedere realităţi economice specifice capitalismului timpuriu, eşecul revoluţiei fiind echivalat cu un eşec al idealismului boierilor revoluţionari, inapţi să discearnă fazele diferite ale capitalismului de la noi şi din Apus, care produc realităţi sociale diferite – de unde iluzia paşoptiştilor că pot face revoluţie burgheză fără a-şi asigura sprijinul organizat al maselor de muncitori şi de ţărani[1].

Referitor la al doilea argument din bagajul materialist-marxist, lupta de clasă[2], Lovinescu are şi aici o opinie la fel de fermă (divers arborată, însă mai puţin divers documentată): evenimentele care au culminat cu Revoluţia de la 1848 şi care au asigurat apoi avansul burgheziei pe scena sociopolitică a Ţărilor Române nu au avut la bază un conflict social sau de clasă, ci, dimpotrivă, o ridicare la consens

[1] Vezi *Burghezia română*, *op. cit.*, pp. 57-64.

[2] Totuşi, lupta de clasă care ar fi asistat impunerea burgheziei pe scena sociopolitică nu e interpretată întotdeauna sub auspicii belicoase ori de conflict deschis – vezi Reinhart Koselleck, *Critică şi criză. O contribuţie la patogeneza lumii burgheze* [1959], traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, prefaţă de Claudiu Gaiu, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2013, cap. II: avansul burgheziei s-ar fi realizat *incognito*, prin instituţia secretului exersată în subteranele organizaţiilor masonice; între monarhismul de tip feudal şi burghezie n-a avut loc o luptă deschisă, substituţia s-a realizat în urma unei aparente coabitări şi chiar printr-un recul strategic al burgheziei. Koselleck vorbeşte de „puterea indirectă" şi de „efectul politic indirect" al burgheziei, de „preluarea indirectă" a puterii de către aceasta, de „întoarcerea pe ascuns împotriva statului" etc.

(„armonizare") a energiilor sociale de diferite facturi şi chiar o acţionare împotriva interesului de clasă (întâi din partea elitei liberale, iar apoi – sub constrângerea circumstanţelor – şi din partea elitei conservatoare).

Inexistenţa conflictului de clasă e argumentată în felul următor.

Lovinescu nu consideră că mişcările cu resorturi preponderent sociale pot fi considerate în legătură cu Revoluţia de la 1848. De unde repetatele lui încercări de a respinge ideea că la baza burgheziei autohtone se află evenimente şi grupări anterioare afirmării elitei liberale *via* influenţa franceză în contextul Revoluţiei de la 1848, evenimente şi grupări precum Revoluţia lui Tudor Vladimirescu (1821), mişcarea cărvunarilor (1822) ori aşa-numita Partidă Naţională, anterioară sciziunii care a semnat actul de naştere al partidelor liberal şi conservator[1]. Doar grupul elitei liberale izolat de restul politicienilor prin asumarea ideologiei franceze ar sta, după Lovinescu, la originile civilizaţiei române moderne. Iar acest spirit izolaţionist şi discontinuist delegat liberalilor, vizibil în încercările sale de a separa acţiunea revoluţionarilor de la 1848 de orice posibilă relaţie cu mişcări anterioare şi, ca atare, de a le rezerva în integralitate meritul făuririi statului român modern, este în deplină concordanţă cu opţiunile lui Lovinescu din sfera ştiinţei (mutaţionismul) şi din sfera sociologiei (imitaţia integrală, teoria formelor generatoare de fond). Hugo de Vries şi Tarde sunt reperele ştiinţifice care confirmă rolul istoric avut de Ion C. Brătianu şi de liberali în zorii modernităţii româneşti. Dar teoria genezei burgheziei româneşti fără luptă de clasă – prin armonizarea intereselor divergente – e o descriere ambiguă. Pe de o parte înseamnă că civilizaţia română s-a construit prin meritul tuturor păturilor sociale şi al tuturor partidelor: „Învăluindu-se în însăşi ideea naţională, liberalismul revoluţiei franceze a câştigat în putere de penetraţie; nu era atât vorba de o prefacere socială şi de schimbarea unui

[1] Vezi refuzul de a vedea o continuitate între mişcarea lui Tudor Vladimirescu şi Revoluţia de la 1848. Neputând identifica influenţa ideologiei Revoluţiei Franceze asupra mişcării lui Tudor Vladimirescu şi rămânând doar cu cauzalitatea socială (drept pentru care Revoluţia de la 1821 ar fi doar „lupta izolată şi fără ideologie a unor asupriţi împotriva asupritorilor" – *IC*, 28), Lovinescu îi contestă calitatea de verigă în raport cu revoluţia paşoptistă (motiv suficient de solid pentru Z. Ornea de a scoate în relief viciile „apriorismului ideologic" lovinescian – *IC*, XXIII-XXIV).

raport de clase, ci de creaţia unei patrii; *liberalismul s-a confundat, aşadar, cu libertatea şi cu patriotismul*. […] Acestei asociaţii naţionale i s-a datorit, probabil, participarea la revoluţia paşoptistă a unor elemente pe care interesul de clasă ar fi trebuit să le împiedice de a conlucra cu oamenii noi; Goleştii, Creţuleştii, Ghiculeştii, Câmpinenii nu erau «boiernaşi comercializaţi», ci mari boieri, iubitori de ţară şi oameni de cultură apuseană; rezultatul cel mai evident al liberalismului fiind realizarea ideii naţionale, ei au trebuit să lupte pentru ea în cadrele revoluţiei sociale. Prin această suprapunere, revoluţia n-a fost, deci, opera exclusivă a unei clase – şi cu atât mai puţin a «boiernaşilor comercializaţi», având un caracter naţional, ea s-a înfăptuit prin acţiunea convergentă a unor energii de provenienţă deosebită; chiar şi după ce s-a precizat în mintea câtorva ca o revoluţie burgheză, ea a continuat să rămână încătuşată în formula ideii naţionale; necesitatea de a realiza cu orice preţ statul român a dominat, de altfel, şi în alte împrejurări problema instituţiilor sale […] Şcoala revoluţiei a fost deci şcoala ideii naţionale şi apoi a Unirii" – *IC*, 83 (*subl. m., T.D.*). Principala ţintă a acestei sentenţioase sinteze e materialistul Zeletin, care la originile burgheziei noastre găsise mica boierime agrariano-comercială[1], dar în plaja vizaţilor intră şi

[1] Pentru Zeletin, tabăra „puţin numeroasă de agrarieni pătrunşi de spiritul negoţului a alcătuit *singura forţă revoluţionară*, căreia îi datorim clădirea edificiului nostru social modern pe ruinile celui vechi. […] Astfel clasa burgheză română nu e decât forma ultimă pe care a luat-o micul grup al boierilor comercializanţi, în procesul lor de necurmată prefacere de-a lungul veacului al XIX" (*Burghezia română*, *op. cit.*, p. 54, *subl. autorului*). Dacă în cele mai multe cazuri, determinismul lui Zeletin se suprapune peste marxism (sub teza predilectă că „la noi" capitalismul s-a instalat „ca peste tot în lume", cazul românesc nefiind o excepţie sau un caz special al evoluţiei „de la fond la formă"), în situaţia antagonismului dintre marea şi mica boierime autohtonă, Zeletin refuză decodarea procesului de generare a burgheziei de la noi în termenii luptei de clasă imaginate Marx: „Cea mai turbure latură în dezvoltarea burgheziei noastre e neîndoielnic prefacerea clasei stăpânitoare. Turbure în sine, înfăţişarea acestui proces a fost întunecată încă mai mult prin introducerea fără critică a teoriei marxiste a luptelor de clasă. S-a vorbit şi la noi până la saturaţie de o luptă între burghezie şi boierime, şi aceasta pentru lămurirea unei perioade istorice când ţara noastră nu avea nici burghezie, nici boierime" (*ibid.*, p. 138). Totuşi, inexistenţa „luptei de clasă" în termeni marxişti nu exclude, pentru Zeletin, temeiurile determinismului său – al evoluţiei de la

Radu Rosetti, care, în *Pentru ce s-au răsculat ţăranii?* (1907), remarcase o sciziune în sânul boierimii – marea şi mica boierime – existentă încă din secolul al XVII-lea (*IC*, 35). Pe de altă parte, meritul modernizării civilizaţiei autohtone pare să revină exclusiv taberei liberale: ei i se datorează armonizarea contrariilor, mai precis spus unificarea contrariilor sub zodia unui obiectiv superior intereselor de clasă, anume interesul naţional – achiziţia cea mai de seamă din panoplia de mărfuri a Revoluţiei Franceze: „Unul din meritele liberalismului este, aşadar, de a fi disociat noţiunea de patrie de cea a oricărui interes de clasă; de a fi făcut din ele două puncte fixe în jurul cărora s-au polarizat, distinct, forţele păturilor noastre conducătoare. Partidul «naţional» s-a rupt în două: pe de o parte, partidul privilegiilor, sâmbure al viitorului partid conservator, cu un punct de sprijin mai ales în Rusia, cu tendinţe tradiţionale şi răsăritene; iar de alta, partidul liberal, care, punând la baza patriei egalitatea politică a tuturor, a disociat-o de privilegiul de clasă şi a smuls-o din jocul secular al forţelor reacţionare din jur. Săpând o prăpastie în sânul boierimii din Principate, liberalismul a purificat şi a întărit ideea naţională" (*IC*,101).

În lumina acestor puneri la punct, Lovinescu rămâne adversarul ipotezelor care ţin cont de perpetuarea cauzelor sociale fără să aibă la bază achiziţiile ideologice ale Revoluţiei Franceze: o mişcare nu poate fi considerată revoluţionară, crede el, dacă nu se inspiră din valorile lui 1789 şi mai ales din ideea naţională. Toposul patriotismului ca armonizare a intereselor este, de aceea, exploatat frecvent împotriva schemei marxist-materialiste, care mizează pe perpetuarea mobilurilor economico-sociale: „Nereprezentând o adevărată revoluţie de clasă, după cum susţine materialismul istoric, mişcarea paşoptistă se desemnează în

---

fond la formă – dimpotrivă, le fortifică: evoluţia claselor sociale e dată de evoluţia economică; astfel procesul de „transformare a claselor stăpânitoare" n-ar fi „decât reflexul social-politic al transformării adânci economice: *a procesului de dezvoltare a capitalismului român*. De aceea cercetările noastre asupra evoluţiei economice ne vor da mijlocul de a pătrunde şi evoluţia vieţii sociale şi politice" (*ibid.*, p. 139) (*subl. autorului*). Pentru Lovinescu, în schimb, implauzibilitatea luptei de clasă în termeni marxişti (asertată într-un jargon foarte apropiat de al lui Zeletin, pentru care revoluţionarii noştri erau lipsiţi de „armata" proletară, *ibid.*, pp. 61-63) echivalează cu debarcarea tezelor determinismului economic sau ale evoluţiei de la fond la formă.

sensul unei *concilieri incompatibile cu revoluţia de clasă*. Întreaga *Proclamaţie* [de la Islaz] e plină de spiritul armoniei sociale"– *IC*, 70 (*subl. m., T.D.*); „revoluţia paşoptistă nu răspundea unei ciocniri de forţe sociale, unei lupte urmate de prăbuşiri şi de ascensiuni, ci era răsunetul unei ideologii sociale şi umanitare, pe care, în genere, n-o reprezentau cei ce aveau să profite de pe urma ei" – *IC*, 71; „fruntaşii mişcării de la 1848 s-au înfrăţit în dragostea de ţară, ce-i făcea să vadă în Rusia şi *Regulamentul organic* primejduirea naţionalităţii noastre. Nu i-a unit, aşadar, o comunitate de interese de clasă, ci una de ideologie naţională" – *IC*, 92; C.A. Rosetti a crezut adânc în „suveranitatea poporului, în libertate, în revoluţie, în bunătatea omului" (*IC*, 90) etc.

Insistenţa lui Lovinescu în a disocia ideea statului-naţiune (conform redispunerii de forţe de după Revoluţia Franceză) de orice atingere cu interese sociale şi/ sau economice (generate de expansiunea capitalismului) nu vine din faptul că el n-ar fi la curent cu teoriile deterministe de tipul materialismului istoric, care văd în conceptul de stat-naţiune şi de patriotism emanate ale capitalismului; dimpotrivă, e familiar cu acest cadru de discuţie, însă are pretenţia de a izola ideea naţională de orice calcul material şi raţional (pe care îl delegă, în schimb, etosului imperialist): „Pe cât e de neîndoios că imperialismul popoarelor purcede din nevoia lor de expansiune economică, pe atât e de discutabilă reducerea aspiraţiilor naţionale la un simplu proces de circulaţie a mărfurilor. Instinctul naţional nu-i din ordinea lucrurilor raţionale" (*IC*, 105). Caracterul dual-aporetic al revoluţiei paşoptiste – atât raţională (*i.e.* rezultată din proiectul unor idealişti fără bază materială), cât şi naţională (aflată mai curând în serviciul unei idei coborâte din sfera misticului şi a iraţionalului rasei, decât în serviciul unei idei alimentate de interese materiale) – s-ar datora aceleiaşi surse franceze: „era fatal ca revoluţia paşoptistă să aibă două caractere: pe de o parte, ea a fost naţională, confundându-se cu însăşi epoca de renaştere a poporului nostru, iar pe de alta, a păstrat caracterul raţionalist al ideologiei franceze" (*IC*, 66). În aceste condiţii, perpetuarea argumentului naţionalului *qua* non-raţional sau mistic rămâne una dintre slăbiciunile aparatului argumentativ lovinescian: acolo unde adversarii săi materialişti aduc o explicaţie coerentă şi falsificabilă, deci mai solidă ştiinţific (prezenţa sau absenţa condiţiilor materiale necesare formării burghe-

ziei), translarea patriotismului din sfera istoriei şi a culturii în cea a biologicului irevocabil (instinctul) e un pas înapoi pe care Lovinescu îl evitase atunci când disociase raţiunile rasei de cele ale statului (*IC*, 116).

O probă suplimentară care ar susţine, după Lovinescu, ideea inexistenţei luptei de clasă la baza revoluţiei paşoptiste este calitatea demografică a revoluţionarilor: susţinută în primul rând de elita liberală (şi anume de marii boieri, nu de „boiernaşii comercializanţi", cum credea Zeletin), revoluţia s-ar fi sprijinit abia în al doilea rând „pe masele urbane, pe tinerime, pe micii funcţionari şi, mai ales, pe negustorime. În acest sens, revoluţia paşoptistă a fost, negreşit, burgheză" (*IC*, 93), fără ca aceasta să însemne că „revoluţia paşoptistă era expresia unei burghezii reprezentând o forţă socială, ci numai că *puţinele elemente existente ale burgheziei*, ca şi întreaga masă orăşenească, au sprijinit mişcarea revoluţionarilor noştri pornită de sus în jos, pe cale ideologică" – *IC*, 94 (*subl. m., T.D.*). Proletariatul lipseşte din acest peisaj, eşecul revoluţiei paşoptiste fiind pricinuit, după Lovinescu, şi de faptul că „neavând în spate o clasă proletară care să-i ajute, cum ajutase toate revoluţiile pariziene de la 1789 şi până la 1848, revoluţionarii noştri erau conducători fără armată" (*IC*, 16). Până aici, argumentaţia lui Lovinescu coincide cu a lui Zeletin: revoluţionarii noştri erau conducători fără armată. Însă nici elementul prezent din abundenţă – ţărănimea – n-a fost „cooptat"[1] de liberali, explicaţia fiind, în acest caz, calculul strategic al capilor revoluţiei, de favorizare a ideii naţionale cu preţul amânării rezolvării problemei agrare („departe de a aţâţa pe ţărani împotriva boierilor, revoluţionarii au căutat să ajungă la înfăptuirea împroprietăririi pe cale de conciliaţiune. Înşelându-se, în faţa rezistenţei întâmpinate au dat îndărăt. Acţiunea lor n-a fost, aşadar, cum susţine materialismul istoric, expresia unui conflict de forţe sociale, ci ecoul unor ideologii umanitare fără niciun substrat economic" – *IC*, 75). Unde Zeletin vorbea despre inaptitudinea revoluţionarilor noştri de a *gândi* capitalismul şi

[1] Pentru cooptarea ţărănimii la cauza revoluţiei burgheze Lovinescu trimite la Marx *via* Franz Mehring (*IC*, 75). Revoluţia burgheză (franceză) şi cea proletară (exemplul Rusiei lui 1917) sunt similare, crede Lovinescu, prin strategia cooptării ţărănimii. Diferenţa, în cazul statelor mici, abia devenite state naţionale, ar fi aceea că mobilul coeziunii burgheziei cu ţărănimea nu e în primul rând social, ci naţional.

despre fatalitatea de a fi fost ei înşişi înghiţiţi de logica acestuia, Lovinescu avansează argumentul patriotismului: ţăranii n-au fost „cooptaţi", aşadar, nu din inabilitate, ci din calcul în favoarea ideii naţionale. A vorbi de spiritul conciliator (*i.e.* machiavelic) al liberalilor e însă totuna cu a conchide că, amânând sau dejucând un eventual conflict de clasă, liberalii au stricat sorţii unei revoluţii autentice, de la fond la formă şi de jos în sus, în spirit marxist: „Atitudinea revoluţionarilor, după cum ştim, a fost armonizatoare; ei îşi închipuiau că vor rezolva problema agrară numai prin îndemnuri şi bună învoire; se îngrijorau, îndeosebi, să nu sperie pe proprietari. În aceste condiţiuni, *chiar de ar fi fost cu putinţă, ţăranii n-ar fi putut deveni o armată revoluţionară*" – *IC*, 93 (*subl. m., T.D.*). În plus, argumentul patriotismului e serios invalidat de lipsa participării (cooptării) ţărănimii la revoluţia paşoptistă: dacă „instinctul naţional" e general uman, cum se explică slaba reprezentare a ţărănimii în Revoluţia de la 1848 şi consistenta reprezentare doar a *anumitor* elite boiereşti?

Pe de altă parte, există momente în care Lovinescu pare a recunoaşte, implicit, existenţa unor conflicte de clasă: unul între marea şi mica boierime („Antagonismul dintre marea şi mica boierime, de origină identică, dar cu privilegii inegale, exista încă din veacul al XVII-lea. […] El n-a luat, însă, forma luptelor politice decât în veacul al XIX-lea, sub impulsiunea ideilor Revoluţiei franceze" – *IC*, 125), altul între clasele de jos şi latifundiari. Iată ce scrie Lovinescu într-o notă de subsol referitoare la situaţia din preajma Unirii din 1859: „*pentru a nu redeştepta lupta de clasă* în dauna ideii Unirii, divanul *ad hoc* muntean a avut prudenţa de a înlătura din discuţie orice chestiune de organizaţie interioară [*i.e.* probleme de ordin social]. Nu aceeaşi prudenţă a avut-o şi divanul moldovenesc" – *IC*, 106-107 (*subl. m., T.D.*). Frapează două chestiuni aici: în primul rând, Lovinescu recunoaşte existenţa unei lupte de clasă care trebuia (era prudent!) să fie menţinută la stadiul de negare (să nu fie „redeşteptată"); în al doilea rând, merită semnalată recodificarea etică a gestului de a întârzia luarea unei decizii sau înfăptuirea unei reforme de ordin social: delegată îndeobşte temperamentelor moldoveneşti (ca „inerţie"), psihologia amânării e catalogată, în cazul divanului muntean din preajma Unirii, drept „prudenţă" (Într-o interpretare anterioară, încercarea de armonizare şi aplanare a tensiunilor cu proprietarii latifundiari era decodată ca neputinţă, ca „dare înapoi", ca nepotrivire a

ideologiei cu realitatea din teren: „Înşelându-se, în faţa rezistenţei întâmpinate au dat îndărăt" – *IC*, 75.)

În concluzie, naţionalismul propagat *via* Revoluţia Franceză a împiedicat (amânat) lupta de clasă din Principate. De stânga sau chiar de extremă stânga (cum e calificat C.A. Rosetti de Lovinescu, prin prisma republicanismului său – *IC*, 90), multe dintre reformele liberale vor fi totuşi votate de guverne conservatoare, în vreme ce de numele unui guvern liberal se va lega unul dintre cele mai dramatic nedemocratice momente ale istoriei modernităţii româneşti – „rezolvarea" răscoalei din 1907 în acelaşi spirit al „prudenţei" şi al „concilierii" mai favorabil ideii naţionale decât ideii sociale[1] (fenomenul răscoalei nu e tratat de Lovinescu decât indirect, prin ecourile reverberate de acest eveniment în *Neoiobăgia* lui Dobrogeanu-Gherea).

---

[1] Subordonarea oricăror alte obiective, printre care şi cele de ordin socialul, în faţa argumentului naţional a funcţionat ca marcă a politicii liberale; totuşi, analizând atitudinea diverselor grupări politice, Sorin Alexandrescu conchide că ideea naţională ajunge, în contexte critice precum cel al răscoalei din 1907, un argument nenegociabil şi generator de consens politic. Prevalenţa liberală a naţionalului asupra socialului ar fi contaminat, în astfel de momente, întreaga clasă politică, nu doar pe populişti, dar şi pe socialiştii radicali, care „s-au distanţat ei înşişi de revolta ţărănească": „Marea Spaimă a unificat, aşadar, în 1907 nu numai partidele oligarhiei, ci şi întreaga clasă politică, care era într-adevăr convinsă de primejdia de a vedea prăbuşindu-se Statul naţional construit şi apărat cu atâta pasiune încă din 1859. Această voinţă a 9% din populaţie de a rezista asaltului dat de 91% mi se pare mai semnificativă decât strigătele indignate lansate mai apoi de toţi politicienii. Discursul oficial construit după 1881 în jurul Statului naţional şi al Regelui triumfă asupra discursului populist" („Populism şi burghezie", în *op. cit.*, pp. 110-112). Totuşi, conform altor surse, socialiştii s-ar fi sustras acestui pact ce părea să mobilizeze integral clasa politică românească la momentul răscoalei ţărăneşti. Cazul lui Christian Racovski, de pildă, folosit de Alexandrescu pentru a ilustra consensul care ar fi electrizat clasa politică în 1907, este mai complicat decât apare în demonstraţia din „Populism şi burghezie", socialistul cu origini bulgare fiind în cele din urmă numărat printre „ţapii ispăşitori" ai răscoalei, ca instigator ostil cauzei naţionale, pe temeiul unui manifest publicat în „România muncitoare", ziar înfiinţat de el, unde soldaţilor li se solicita să nu tragă în ţărani. Racovski a şi fost, de altfel, expulzat în vara lui 1907, permiţându-i-se revenirea în ţară abia peste patru ani (*cf.* Constantin-Titel Petrescu, *Socialismul în România. 1835 – 6 septembrie 1940*, Dacia Traiana, Bucureşti, 1940, pp. 195-198).

Totuşi, ferma disociere a interesului naţional de interesul social sau de clasă şi îndeosebi convingerea lui Lovinescu că liberalii au luptat împotriva propriului interes de clasă se cer privite cu suspiciune. Trebuie reevaluată compoziţia baricadei liberale cu valoare eficientă în procesul de schimbare: era într-adevăr aceasta formată preponderent din mari boieri, cum crede Lovinescu, ori ponderea micii boierimi şi a păturii intermediare e mai consistentă decât prezintă lucrurile *Istoria civilizaţiei…*? Ipoteza concentrării ei la nivelul elitelor aristocratice e contrazisă de istorici (începând cu G. Ibrăileanu[1] şi Zeletin) care deleagă forţelor revoluţionare paşoptiste o componenţă mixtă, de mici boieri agrarieni, negustori etc., dar şi de teorii care leagă formarea şi consolidarea burgheziei româneşti după Unire de discursul unor straturi sociale intermediare[2].

---

[1] *Spiritul critic în cultura românească*, *op. cit.*, pp. 24-25.

[2] Nu numai la susţinerea ideii naţionale, dar şi la crearea burgheziei participarea populiştilor ar fi fost decisivă. Sorin Alexandrescu remarcă ponderea discursului avansat de *notabili* – veriga dintre marea aristocraţie şi clasele de jos – în promovarea valorilor burgheze; astfel, emanciparea ţăranilor imaginată în democraţia rurală a poporanistului C. Stere „nu urmăreşte, în ciuda declaraţiilor, transformarea întregului popor în naţiune, ci integrarea controlată numai a unor ţărani în naţiune. Diviziunea unui continuu, «poporul», în unităţi distincte se continuă prin modelarea acestor unităţi conform codului virtuţilor burgheze şi prin integrarea acestor unităţi în edificiul naţional. […] Discursul populist creează starea a treia pornind de la starea a cincea (termenul îi aparţine lui Ibrăileanu) şi încearcă să convingă prima şi a doua stare că este în folosul lor să accepte termenul mediu. Discursul populist creează lumea burgheză română" („Populism şi burghezie", în *op. cit.*, p. 110). De remarcat, în această concluzie, perpetuarea schemei idealist-intelectualiste folosite şi de Lovinescu: discursul creează lumea. Alexandrescu distribuie alţi actori în rolurile jucate de elita liberală în *Istoria civilizaţiei…*, însă cadrul rămâne în linii mari similar: dacă nu se poate spune că s-a aflat la originile burgheziei române moderne în calitate de clasă revoluţionară, clasa de mijloc a demnitarilor, a notabililor şi a birocraţilor este, totuşi, propagatoarea valorilor burghezo-capitaliste din a doua parte a secolului al XIX-lea – însă prin *discursul* ei, nu prin performanţe economice. De altfel, disocierea între o burghezie implicată în activităţi economice şi o burghezie a demnitarilor şi a birocraţilor (o burghezie a *cuvântului*) îl ajută pe Alexandrescu să evite impasurile explicative generate de teorii care se bazau exclusiv pe chestionarea existenţei unei burghezii economice („de afaceri") autohtone, ca teoriile lui Dobrogeanu-

Rămâne de cercetat, apoi, dacă marii boieri liberali participanţi la Revoluţia de la 1848, Goleştii, Creţuleştii, Câmpinenii ş.cl., n-au avut cumva interesul de a-şi confunda interesul de clasă cu cel naţional – totuna cu a întreba, din nou, cui şi la ce folosea ideea naţională –, adică cea mai atractivă inovaţie adusă de boierii noştri liberali din Franţa. Zeletin şi, înaintea lui, A.D. Xenopol, în *Istoria partidelor politice*, nu s-au ferit să aducă în discuţie interesul de clasă al liberalilor[1]. În acest sens, trebuie discutat dacă nu cumva liberalii au avut şi ei un interes de clasă drapat în ideea naţională, câtă vreme istoria ne învaţă că toate clasele acţionează, în anumite momente, *împotriva interesului* lor *de clasă*, dar că pragmatismul, nu idealismul, le îndeamnă spre aşa ceva. Iar Lovinescu arată că nu numai marii boieri liberali au luptat împotriva interesului lor de clasă, dar că şi conservatorii au trecut prin aceeaşi experienţă când au votat unanim, în 1857, abrogarea privilegiilor, iar în 1866, Constituţia liberală. Totuşi, el nu interpretează această acţiune a conservatorilor aşa cum o făcea Eminescu, ca pe un succes („Iată o adunare compusă din privilegiaţi, din boieri, condusă de vornici, care abrogă privilegiile,

---

Gherea şi Zeletin. Burghezia exista la noi, dar era preponderent una a demnitarilor, arată Alexandrescu: „[n]eînsemnătatea burgheziei de afaceri nu implică deloc, aşa cum s-a crezut şi se mai crede încă, neînsemnătatea demnitarilor şi prin urmare neînsemnătatea sau inexistenţa burgheziei în general. Aceasta a dominat sfârşitul secolului al XIX-lea în România în ciuda modestiei sectorului industrial capitalist. Adversarii săi, enunţătorii altor discursuri ideologice, au atacat legitimitatea discursului burghez invocând puţinătatea referentului său. Ei nu au avut dreptate: forţa discursului burghez nu venea câtuşi de puţin de la *referentul* său, ci de la *sensul* său, de la normele sale care vorbeau chiar grupurilor care nu erau integrate în circuitul capitalist al producţiei" (*ibid.*, p. 97). Lumea micilor notabili şi a demnitarilor care clădesc burghezia din cuvinte este, în bună măsură, lumea Miticilor lui Caragiale (în rândurile cărora trebuie imaginat, probabil, şi Dobrogeanu-Gherea). Sorin Alexandrescu reuşeşte aici performanţa de a-i aduce la consens ideologic pe Lovinescu şi pe Caragiale (blamat, în *Istoria civilizaţiei…*, dar nu numai aici, pentru satirizarea valorilor burgheze), populând schema de lucru a primului – primatul vorbei asupra faptei, a ideologiei asupra realităţii – cu personajele celui de-al doilea.

[1] Zeletin cataloghează drept „concepţie neştiinţifică" teoria acţiunii dezinteresate şi idealiste care ar fi stat la originile României moderne (*Burghezia română*, *op. cit.*, p. 161).

proclamă unirea României, egalitatea cetăţenească, despărţirea puterilor publice […], adică toată zestrea constituţională a Apusului, fără preţiosul concurs al patrioţilor roşii"[1]), ci ca pe o capitulare sub „presiunea ideologiei apusene" („mişcarea revoluţionară a produs un curent de opinie peste care nu se mai putea trece; meritul renunţării la privilegii nu revine deci «vornicilor» ce o votau, ci, în parte, pionierilor ce o pregătise şi, în sens mai larg, întregii atmosfere sociale europene de după 1848. […] meritul e al celor ce au luptat în spiritul epocii, şi nu al celor ce […] n-au procedat decât prin rezistenţe şi capitulări succesive" – *IC*, 131-132) şi ca pe un reformism cu intenţii perverse, de îngheţare sub litera legii a posibilităţilor viitoare de schimbare („conservatorii îşi făceau din câştigurile trecutului un dig împotriva ameninţărilor viitorului" – *IC*, 204, căci „[d]ragostea faţă de ţăran [a conservatorilor] se oprea, fireşte, în cadrul drepturilor câştigate prin lovitura de la 1864 sau al împărţirii moşiilor statului; nu mergea până la exproprierea latifundiilor" – *IC*, 184). Semnalarea reformismului machiavelic sau pragmatic[2] al conservatorilor în favoarea valorilor Revoluţiei Franceze se întâlneşte, în

[1] M. Eminescu, articol publicat în „Timpul", V, nr. 165, 25 iulie 1880 şi tipărit în volum cu titlul „Conservatorii şi libertăţile" (reprodus în Eminescu, *Opere*. *III. Publicistică. Corespondenţă. Fragmentarium*, ediţie îngrijită de D. Vatamaniuc, prefaţă de Eugen Simion, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, pp. 406-410). Articolul este citat de Lovinescu (*IC*, 131) cel mai probabil după ediţia M. Eminescu, *Articole politice*, Editura Minerva, Institut de Arte Grafice şi Editură, Bucureşti, 1910, p. 106.

[2] Reformism pe care Sorin Alexandrescu, în studiul „«Junimea» – discurs politic şi discurs cultural" (*op. cit.*) îl ridică la nivelul unei complexe strategii de promovare a unui grup politic şi cultural. De altfel, deşi Lovinescu întoarce argumentul reformismului perfid şi forţat al conservatorilor români în sprijinul propriei sale viziuni considerate mai pragmatice, impuse de contextul particular al României – ca stat în curs de afirmare, căruia i se recomandă nu evoluţia organică, ci evoluţia în salturi –, i s-ar fi putut răspunde că nici în statele mai avansate, evoluate organic, elitele politice n-au fost scutite de acţiuni împotriva interesului de clasă şi că, prin urmare, atitudinea conservatorilor şi, totodată, atitudinea liberalilor noştri nu era neapărat una dictată de specificul cazului românesc. Immanuel Wallerstein arată, de pildă, că „sistemul-lume" modern a făcut ca programul liberal să fie deseori pus în practică de „nonliberali": de conservatori ca Otto von Bismarck şi Benjamin Disraeli sau de radicali „satisfăcuţi cu reforme limitate" (*Pentru a înţelege lumea*, *op. cit.*, p. 82).

aceeaşi perioadă, cu semnalarea dinspre socialişti ca Dobrogeanu-Gherea[1] şi G. Ibrăileanu[2] a strategiilor burghezo-liberale de ameliorare a situaţiei ţăranilor şi/ sau muncitorilor, considerate la fel de perfide. Conservatorii, socialiştii şi liberalii acţionează pe baricade diferite, însă retorica şi sistemul de argumente par comune şi convergente în ideea unei false autolezări, capitulări, cedări etc. a partidei/ clasei adverse în raport cu propriul interes: conservatorii, susţin liberalii, nu acţionează contra interesului lor decât dacă sunt constrânşi; la fel spun despre liberali socialiştii, conştienţi că, chiar când pare că lansează măsuri contrare interesului său de clasă, liberalo-burghezia îşi respectă propria logică. Iar deconstruirea intenţiilor şi a scopurilor adversarilor este un tip solid de argumentare în primul rând fiindcă descoperă o *raţiune* înapoia unui comportament aparent aberant (tot aşa cum interpretarea ideii de patriotism în logica expansiunii capitalismului, cum face Zeletin, convinge mai mult decât imaginea mistic-iraţionalistă a patriotismului utilizată sporadic de Lovinescu). Ce mai îndreptăţeşte, în aceste condiţii, teza lovinesciană a liberalilor ca singura clasă care va fi acţionat sincer împotriva propriului interes?

DEMOCRATISMUL LIBERALILOR ROMÂNI. Luând notă de faptul că ideea naţională împrumutată din Franţa revoluţionară, şi nu cauze economice ori sociale, precedă, în concepţia lui Lovinescu, geneza burgheziei române şi că ea se datorează în proporţie covârşitoare patriotismului elitelor liberale şi strategiei lor de „armonizare" (amânare) a conflictelor de clasă, trebuie cercetat şi destinul altor idei exportate de umanismul francez pe teren românesc în contextul Revoluţiei de la 1848. Una dintre ele, de o importanţă imediat secundară ideii naţionale, este pentru Lovinescu democraţia sau spiritul egalitar, care, alături de liber-

[1] Vezi *Neoiobăgia* (1910).

[2] Vezi seria „Burghezism inconştient", apărută în 1892, în mai multe numere din „Munca", unde e tranşată amănunţit strategia pe care trebuie s-o adopte socialiştii pentru a nu cădea în capcana politicilor burghezo-liberale aparent favorabile lor şi pentru a le fructifica în vederea „răsturnării" burgheziei („deşi în interesul burgheziei este neintervenţionismul «laissez faire, laissez passer», totuşi mare parte din burghezie, *tot din interes*, este intervenţionistă", „Burghezism inconştient", în „Munca", nr. 28, 30 august 1892; reprodus în G. Ibrăileanu, *Opere*, ed. cit., vol. 5, *op. cit.*, p. 507).

tate, ar constitui tandemul victorios, nu însă şi lipsit de paradoxuri, al moştenirii lui 1789.

Am mai amintit faptul că, pe urmele lui Faguet (*Le Libéralisme, La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*), Lovinescu detectase unele „contradicţii" ale *Declaraţiei Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului,* cea mai importantă fiind tensiunea dintre egalitate şi libertate: „Suveranitatea poporului contrazice […] drepturile omului […] Suveranitatea poporului este ideea fundamentală a concepţiei lui Rousseau; dreptul omului e principiul filosofiei sociale a lui Montesquieu şi al constituţionalismului englez; contradictorii, ele au fost totuşi proclamate la un loc în *Declaraţia* de la 1793, provocând un oarecare antagonism între liberalism şi democraţie" (*IC*, 30). Multe dintre opţiunile lui Lovinescu îl arată mai curând de partea lui Montesquieu şi a libertăţii individului, decât de a lui Rousseau şi a suveranităţii poporului, care, *nota bene*, la Lovinescu nu se confundă cu ideea naţională, aşa cum rasa nu se confundă cu ideea de stat. Ideea unui stat naţional superior oricăror ingerinţe de ordin social, egalitar etc. – iată concepţia pe care Lovinescu o împărtăşeşte cu marii liberali ai României moderne.

În acest sens se precizează şi poziţia sa în chestiunile juridice care problematizează dreptul natural în concurenţă cu dreptul juridic, odată cu detronarea dreptului istoric din panoplia ideilor care conturează arhitectura societăţii moderne. Egalitarismul preconizat de teoria dreptului natural a lui Rousseau şi apoi de socialişti e recuzat însă ca un „creştinism social" (*IC*, 28, 29), conceptul jusnaturalismului în sine fiind tratat drept utopic, nerealist. Lovinescu e mai dispus să accepte ideea unui drept construct-juridic – „egalitatea politică şi legală, singura cu putinţă" (*IC*, 29) –, decât ideea unui drept emanat prin natură, absolut, care ar duce la „colectivism": „De suntem egali din natură, nu mai e logic să existe bogaţi şi săraci; de aici diferitele sisteme de egalizare a oamenilor sub raportul averii, dintre care colectivismul e negreşit, cel mai firesc. Socialiştii de azi sunt, aşadar, adevăraţii moştenitori ai articolelor 2 şi 3 din Drepturile omului ale Convenţiei, prin care egalitatea era proclamată *par la nature*. Pe baza lor, ei cer deci nivelarea şi egalizarea tuturor indivizilor. Elevi ai lui Montesquieu, convenţionalii n-au voit, desigur, o astfel de egalitate utopică; intenţia lor răsare din circumscrierea ei, chiar în art. 3 şi apoi în art. 4, 5, la egalitatea politică şi

legală – singura cu putinţă" (*IC*, 29). În aceste privinţe, de stânga în raport cu conservatorii, Lovinescu e de dreapta în raport cu socialiştii, pe urmele lui Faguet: „egalitatea absolută distruge libertatea oricărei iniţiative individuale, libertatea gândirii, libertatea asociaţiei, libertatea proprietăţii, a religiei; antinomică cu libertatea, egalitatea nu poate duce decât la absolutismul statului anonim" (*IC*, 29). Lovinescu distinge deci între un concept mai curând relativist de egalitate – egalitatea „raţională" (liberală, individualistă) – şi un concept mai curând esenţialist – utopia egalităţii „prin natură" (totuna cu utopia socialist-colectivistă aflată „la baza programului claselor proletare", apropiată de „utopia creştină"). Poziţia adoptată de Lovinescu, cunoscută în istoria liberalismului şi sub numele de utilitarism[1], acceptă egalitatea punctelor de plecare (garantate juridic), nu şi a punctelor de sosire, fiecare fiind liber să se dezvolte potrivit capacităţilor şi aspiraţiilor personale. Este, de altfel, un mod de promovare a ideii de democraţie pe care liberalismul a înţeles să-l perpetueze şi în secolul al XX-lea, într-o tensiune admirată de unii, blamată de alţii[2].

Se reiterează, cu această ocazie, conflictul de poziţii experimentat, cum am văzut, de Lovinescu şi în cazul respingerii – cu argumente realist-pragmatice – a evoluţioniştilor graduali, conservatori şi/ sau

---

[1] Vezi John Bentham, „Anarchical Fallacies" (1795) şi J.S. Mill, *Despre libertate* (1859), *Utilitarismul* (1863).

[2] Fiindcă egalitarismul democratic „presupune, la limită, idealul unei anumite egalizări economice, străine de tradiţia gândirii liberale", aceasta „a ajuns să accepte, dincolo de egalitatea juridică, egalitatea tuturor şanselor, care prevede o egalizare a punctelor de plecare, dar nu şi a punctelor de sosire. În funcţie, aşadar, de diferitele semnificaţii ale egalităţii, liberalismul şi democraţia sunt destinate să nu se întâlnească, fapt ce explică printre altele opoziţia lor istorică pentru o bună bucată de timp"; întâlnirea lor s-ar produce doar dacă democraţia n-ar mai fi privită „din perspectiva idealului său egalitar, ci din perspectiva formulei sale politice, care este […] suveranitatea populară", prin aceasta înţelegându-se „dreptul de a participa direct şi indirect la luarea deciziilor colective sau, cu alte cuvinte, extinderea drepturilor politice până la limita ultimă a sufragiului universal masculin şi feminin, condiţionat exclusiv de limita de vârstă" (Norberto Bobbio, *Liberalism şi democraţie*, *op. cit.*, pp. 58-59). Până la introducerea votului universal, după Primul Război, nici între liberalismul românesc şi idealurile lui democratice n-a existat decât un consens teoretic.

materialişti. *Raţional* (= intelectual, ideea care precedă sau creează realitatea) ajunge să se opună lui *real* şi să trimită la *utopic*; se produce astfel interesantul paradox care-l face pe Lovinescu – intelectualist prin excelenţă, adept al „realităţii raţionalului" *qua* formă care-şi generează fondul – să-şi respingă adversarii realişti (pe conservatorii, dar şi pe materialiştii care plecau de la fond la formă) chiar cu armele lor: apelul la experienţă, atenţie la contextul local, la datele oferite de istorie etc. Dacă lui Maiorescu & Co., pledanți pentru evoluţie organică în spaţiul românesc (în siajul realismului conservator de tip anglo-saxon), Lovinescu le reproşa faptul că, mergând pe o schemă verificată doar în Vestul dezvoltat, ignorau particularităţile locului, particularităţi ce ar fi recomandat, dimpotrivă, aplicarea schemei mutaţioniste îmbrăţişate de el însuşi (statele tinere nefiind fructul unei evoluţii graduale, ci al saltului direct în contemporaneitate, fără consumarea etapelor intermediare, prin imitaţie integrală), discuţia despre dreptul natural *vs* dreptul limitat la politic şi la juridic beneficiază, la Lovinescu, de acelaşi tratament. Jusnaturaliştii joacă în argumentaţia sa partitura raţionalismului (= intelectualismului, abstractismului) contaminat de utopic, în vreme ce adepţii egalităţii restrânse la sfera politică şi juridică (adică gânditorii conştienţi că între oameni nu poate exista *de facto* egalitate absolută) joacă partitura realismului. În chestiuni de drept, Lovinescu preferă realismul situării mediane între dreptul natural al socialiştilor şi dreptul istoric al marilor proprietari de extracţie medievală.

Totuşi, acest realism asumat de Lovinescu pentru poziţia lui moderată îi recomandă şi îl determină să cauţioneze, în câteva ocazii, atitudini calificabile drept profund nedemocratice: e vorba de cauza perpetuu suferindă a ţărănimii autohtone.

Identificarea ideii naţionale cu cauza burgheziei urbane şi cu proiectul liberal al industrializării (ideea naţională premergând realităţile socioeconomice) are şi o consecinţă negativă imediat vizibilă: câtă vreme democraţia înseamnă suveranitatea poporului, dar ţărănimea e pătura cea mai consistent reprezentată în masa poporului, privilegierea ideii naţional-urbane are ca efect marginalizarea sau amânarea soluţionării „chestiunii agrare", vitale într-un proiect cu adevărat interesat de echilibrarea situaţiei economice şi sociale a ţăranului, statistic majoritar,

în raport cu ceilalţi cetăţeni din România[1]. Lovinescu admite inapetenţa generală a factorilor decidenţi pentru rezolvarea „chestiunii agrare", dar

[1] Despre carenţele democratice ale politicii liberale autohtone din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi din debutul secolului următor scrie convingător Daniel Barbu, în studiul „Naţiunea împotriva democraţiei: liberalismul românesc între două revoluţii" (*Politica pentru barbari*, *op. cit.*, pp. 59-84), probabil unul dintre cele mai serioase demersuri de invalidare (indirectă) a viziunii triumfaliste a lui Lovinescu asupra liberalismului brătienist civilizator. Barbu pleacă aici (ca şi Norberto Bobbio în pasajul citat mai sus) de la identificarea unei tensiuni structurale a liberalismului în raport cu democraţia: „Dacă este adevărat că, pretutindeni în Europa secolului al XIX-lea, dilema liberalilor a fost aceea de a se defini simultan împotriva aristocraţiei, a privilegiilor Vechiului Regim, cât şi a democraţiei, a tendinţelor de invazie a maselor în politică, liberalii români, în 1866, s-au dovedit mai îngrijoraţi de tentaţia democratică a cezarismului principelui Alexandru Ioan Cuza, decât de conservatorismul proprietarilor funciari. Lovitura de stat din 1866, înfăptuită în unanimitate şi în complicitate de ceea ce, în epocă a fost considerată a fi o «monstruoasă coaliţie» între diferitele grupări «roşii» şi reacţionari, trebuie interpretată ca o restabilire a logicii reprezentative din 1831, ameninţată de votul universal a cărui introducere era contemplată de Cuza. […] Prin dezafectarea politică a lucrătorilor agricoli în 1866, elita statală în general şi cea parlamentară în special a rămas să fie selectată în temeiul criteriilor din 1831, a ierarhiilor sociale fixate de Regulamentele Organice", iar „[p]ână la introducerea votului universal în 1919, această elită nu mai suportă decât schimbări de generaţie, nu şi de natură", sistemul celor patru colegii electorale permiţând ca „doar câteva sute de familii şi clientela acestora să domine întregul Senat şi două din colegiile Adunării Deputaţilor" (*ibid.*, pp. 67-69). Departe de a reprezenta o ruptură dramatică de trecutul feudal, cum credea Lovinescu, proiectul liberal pus în practică după Unirea din 1859 a însemnat, după Barbu, o continuare, sub o altă formă, a habitudinilor „paternaliste şi autoritariste" de sorginte bizantină şi ortodoxă; formele noi importate din Vest n-ar fi servit generării unor fonduri noi, ci mai curând camuflării operaţiei de perpetuare a vechiului fond: „Statul modern nu a făcut decât să înlocuiască un tip de supunere cu altul, altfel formulat la nivelul discursului. Pentru oligarhia parlamentară, statul a fost, după 1866, spaţiul privilegiat al propriei experienţe istorice. Exerciţiul puterii a luat forma dreptului pozitiv de tip european şi a instituţiilor reprezentative" (*ibid.*, p. 71). În orice caz, utilitarismul spre care tinde în mod ideal concepţia lovinesciană asupra libertăţii şi a drepturilor omului apare, pe fondul acestei interpretări a lui Barbu, ca un idealism naiv, obstaculat de cripto-paternalismul practicilor politice curente din principatele române şi apoi din statul unitar România. Pentru „discriminarea politică a poporului" în sistemul electoral al începutului de secol XX, vezi şi Sorin

rezervă conservatorilor poziţia de ostilitate („Problema agrară şi a colegiilor electorale sunt cele două puncte programatice în jurul cărora partidele se configurează"; ele devin „centrul de rezistenţă a acţiunii conservatoare" – *IC*, 108; „chestia proprietăţii rurale" ar constitui „punctul cel mai însemnat al rezistenţei vechiului regim împotriva liberalismului social şi economic al revoluţiei" – *IC*, 73; „[d]ragostea faţă de ţăran [a conservatorilor] se oprea, fireşte, în cadrul drepturilor câştigate prin lovitura de la 1864 sau al împărţirii moşiilor statului; nu mergea până la exproprierea latifundiilor" – *IC*, 184), liberalilor delegându-le filosofia amânării strategice, în principiu binevoitoare.

Chestiunea agrară[1] devine, în *Istoria civilizaţiei…*, un personaj mereu inoportun, fără soluţie efectivă, dar în raport cu care se precizează

Alexandrescu, „Populism şi burghezie", în *op. cit.*, p. 103. În fine, liberalii români par să fi îmbrăţişat o concepţie asupra democraţiei mai aproape de vederile lui Karl Popper din *La Lezione di questo secolo* (1992), care, despovărat de iluzia că democraţia e puterea poporului, crede că aceasta este mai curând „numele tradiţional dat unei Constituţii destinate să împiedice o dictatură, o *tyrannis*" (*apud* Cristian Preda, „Trei definiţii liberale ale democraţiei", în Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 127). Trebuie totuşi arătat că acest gen de critică a carenţelor democraţiei liberale îşi crease deja antidotul în epocă, unul exploatat cu multă insistenţă de Ştefan Zeletin. Neezitând să remarce „iluziile oligarhiei liberale" convinse că guvernează „pe baza unei constituţii democratice" (*Burghezia română*, *op. cit.*, p. 80), iluzii cărora nu le contestă intenţiile „sincer liberale", Zeletin pretinde însă că soluţia oligarhiei liberale bazate pe birocraţie şi spirit militarist ar fi fost singura recomandabilă în condiţiile etapei mercantiliste a capitalismului autohton, că, altfel spus, era singura soluţie *modernă*, în consonanţă cu soluţiile experimentate de alte state în aceeaşi fază a capitalismului. Aşadar, nu de perpetuarea unui paternalism de extracţie bizantină ar fi fost vorba (cum consideră Daniel Barbu), ci de acel „absolutism luminat" sau de acea „dictatură inteligentă" încercate în Europa secolelor XVII-XVIII, aflată în acea fază a mercantilismului care obligă la centralizare în care se aflau și țările române în secolul al XIX-lea (*ibid.*, p. 77). Zeletin merge cu determinismul economic chiar mai departe, susţinând că mercantilismul nu admite democraţia (care ar fi expresia unei burghezii consolidate – *ibid.*, p. 103), cu acest argument respingând, o dată în plus, reproşurile adversarilor liberalilor autohtoni cu privire la inadecvarea dintre formele şi fondul burghezo-capitaliste, reproșuri care erau implicit o critică la adresa carenţelor democraţiei.

[1] Documentată în primele decenii ale secolului al XX-lea în studii de Virgil Madgearu, C. Garoflid, Radu Rosetti, George Panu ş.a.

câmpurile de forţă ale retoricii aducătoare de profit electoral. Dacă latifundiarii conservatori (de genul lui P.P. Carp[1]) aveau un interes natural de clasă în obstrucţionarea chestiunii agrare, acţiunea liberalilor e mai curând compusă din alibiuri şi tergiversări. Lovinescu nu idilizează politica liberală, admite lipsa ei de eficienţă în emanciparea ţăranilor, de la comportamentul „armonizator" doar în sens naţional(ist), nu şi social, al revoluţionarilor de la 1848 („Marea discuţie împotriva drep-

[1] Mai democrat în unele privinţe, decât liberalii, îndeosebi prin refuzul xenofobiei şi al antisemitismului, P.P. Carp „sancţionează politica purificării etnice la care visau atâţia intelectuali şi politicieni români încă din a doua parte a secolului al XIX-lea. Lui Ion C. Brătianu, el îi reproşează că a exploatat antisemitismul curent, promovând în scopuri de partid mesajul alarmist al acestuia: «evreii au totul în mână; ne cotropesc! Naţionalitatea noastră este în pericol, veniţi să o scăpăm!»"(Adrian-Paul Iliescu, *Supremaţia experienţei*, *op. cit*., p. 56; citatul din Carp este din *Discursuri parlamentare*, Editura Grai şi Suflet–Cultura Naţională, Bucureşti, 2000, p. 4). Iliescu nuanţează politica lui Carp într-un mod diferit de concepţia lui Lovinescu, pentru care opţiunea conservatorilor pentru evoluţionismul gradual vine din neasimilarea contextului particular românesc, spre deosebire de propria opţiune saltaţionistă – care ar fi fost singura „realistă". Iliescu arată, dimpotrivă, că poziţia conservatorilor, anti-radicală şi totodată contra naţionalismului promovat (şi) de liberali, nu se confundă cu aplicarea unui model fără priză la context şi beneficiază, în unele cazuri, de indubitabile argumente pragmatice, cum ar fi inaptitudinea etnicilor români de a surclasa, în propria economie, *know-how*-ul străinilor: „şeful junimist atrage atenţia asupra complexităţii problemei sociale a «pericolului străin». Era o problemă ce deriva nu din contrastele «tradiţie naţională» – «invazie străină» sau «curăţenie sufletească românească» – «lipsă de scrupule jidănească» (aşa cum sugerau naţionaliştii virulenţi), ci din lipsa de pregătire a unei mari părţi a populaţiei autohtone pentru activităţile comerciale, bancare şi meşteşugăreşti moderne. Marea dificultate nu era «prezenţa» unui duşman («Evreul» nemilos, cămătar, arendaş, cârciumar sau meseriaş), ci absenţa capacităţii multor etnici români (din mediul rural sau cu recentă origine rurală) de a concura liber, în condiţii favorabile pentru ei, cu evreii sau străinii (mai) recent implantaţi în economia autohtonă" (*Supremaţia experienţei*, *op. cit*., p. 57). Pe de altă parte, în mediile filoliberale, soluţiile naţionaliste erau justificate şi prin prisma consecinţelor nefaste avute de faza mercantilistă a capitalismului asupra breslelor locale de meseriaşi, pe care invazia mărfurilor străine, îndeosebi în urma convenţiei cu Austro-Ungaria, îi scosese de pe piaţă, determinând pe scară largă deprofesionalizarea autohtonilor (*cf*. Ştefan Zeletin, *Burghezia română*, *op. cit*., pp. 142).

tului de folosinţă a pământului a fost, de altfel, rezolvată de revoluţionari tot în sensul *Regulamentului organic* şi chiar şi mai strâmt: ei nu s-au gândit decât să dea ţăranilor putinţa de a se «hrăni» şi şi-au limitat preocuparea numai la o singură generaţie" – *IC*, 74; „Frăţească, entuziastă, umanitară, atitudinea revoluţionarilor paşoptişti faţă de ţărani şi de problema agrară a rămas, totuşi, până la urmă într-o fază sentimentală" – *IC*, 154) şi până la perpetuarea, în a doua parte a secolului al XIX-lea şi mai ales în preajma Unirii din 1859, a politicii de eternă „rezervă" şi „prudenţă" faţă de chestiunea ţărănească. Raţiunea era – Lovinescu n-o poate ascunde – implicit una de clasă: „liberalismul muntean avea o structură urbană", aşa că „[p]entru relativa rezolvare a chestiei rurale trebuia să vină la putere Kogălniceanu, fără sprijinul liberalilor munteni" (*IC*, 108). Actul împroprietăririi ţăranilor după Unire sub auspiciile tandemului Kogălniceanu–Cuza (legea agrară din 1864) – cu toate deficienţele reproşabile: micimea loturilor de pământ şi a numărului de beneficiari – ar reprezenta, astfel, un climax al eficienţei, singurul tip de acţiune cu consecinţe efective în viaţa ţăranului dintre cele două secole. Însă – deşi admiră „marele suflet al lui Kogălniceanu" (*IC*, 168), idealismul lui dispus la compromisul cu praxis-ul, şi deşi îl apără de „procesul de intenţie" făcut de Dobrogeanu-Gherea în *Neoiobăgia* (unde legarea ţăranilor de loturi e interpretată ca o măsură de împiedicare a proletarizării lor, cu preţul unei noi iobăgii), Lovinescu îi concede lui Kogălniceanu calitatea de democrat („*doar* democrat" – *IC*, 51, *subl. m., T.D.*) pentru a i-o retrage, în schimb, pe aceea de revoluţionar autentic şi de artizan al modernităţii româneşti, de unde şi tendinţa de a confunda liberalismul românesc doar cu segmentul lui revoluţionar, fără eşalonul moderaţilor („Pe când el reprezenta o democraţie rurală ce continua, de fapt, vechiul regim, Ion Brătianu era adevăratul animator al burgheziei, «purtătoarea seminţelor civilizaţiei române»" – *IC*, 62[1]; „Caracterul «revoluţionar» al acţiunii lui Kogălniceanu s-a

[1] Acest tip de disociere a perspectivei, între evoluţionistul filorural Kogălniceanu şi saltaţionistul filo-burghez Brătianu, oricât de tendenţioasă, aduce şi un profit epistemologic, sesizând o dinamică reală în epocă în interiorul unei clase politice cu interese destul de divergente dincolo de proiectul comun (şi totodată abstract) al construirii unei Românii moderne. E vorba de un profit intelectual pe care îl pierde, de pildă, o lucrare contem-

mărginit la dărâmarea vechiului sistem al privilegiilor boiereşti şi la împroprietărirea ţăranilor […] concepţia lui de stat era legată tot de pământ" – *IC*, 61; Kogălniceanu „era un rural; el nu vedea consolidarea ţării decât prin rezolvarea problemei ţărăneşti", ignorând „noua clasă de formaţie a burgheziei" – *IC*, 108 etc.). Democraţia şi revoluţia (sau modernitatea *qua* proiect liberal urban şi industrializant) merg, când vine vorba de chestiunea ţărănească, pe drumuri diferite. Dar Kogălniceanu nu e singurul politician şi gânditor la care, în opinia lui Lovinescu, democratismul nu se conjugă cu progresul, fiind, dimpotrivă, un stimul retrograd: la fel sunt judecate şi soluţiile sociopolitice ale poporaniştilor Ibrăileanu şi Stere, lăudaţi principial pentru viziunea democrată incumbată de grija lor pentru soarta ţăranilor, dar certaţi pentru conceptul efectiv de „democraţie rurală", ostil scenariilor pro-industrializare şi pro-urbanizare ale liberalismului autohton şi, deci, ostil progresului. „Rural" înseamnă „retrograd", decretează Lovinescu, deşi admite că poporanismul are, măcar în parte, o ideologie liberală (*IC*, 211), încheind chestiunea apodictic: „Lumina nu vine de la sate" (*IC*, 292).

Dacă „subiectul istoric" pentru Kogălniceanu este ţăranul *qua* ţăran, dacă pentru Lovinescu este cel mult ţăranul *qua* potenţial burghez, la Dobrogeanu-Gherea ar fi vorba de emanciparea ţăranului ca bazin de recrutare a proletariatului. Probabil cel mai „realist" critic al proiectului

---

porană dedicată liberalismului autohton – Constantin Nica, *Liberalismul din România*, *op. cit.*, vol. I, pp. 195-226, unde M. Kogălniceanu şi Ion C. Brătianu par a-şi aduce obolul la bunăstarea patriei în deplină armonie şi conlucrare (concluzii bazate în mare măsură numai pe montarea necritică a unor fragmente de discursuri şi declaraţii de intenţie ale acestor oameni politici, nu şi pe o analiză socioeconomică a performanţelor reale ale proiectelor politice, cum procedează Bogdan Murgescu în *România şi Europa. Acumularea decalajelor economice 1500-2010*, *op. cit.*). De altfel, stilul fără distanţă istorică al lui Nica, unde fragmente din discursurile sau scrierile lui Bălcescu, Kogălniceanu, Brătianu, Ibrăileanu, Lovinescu, Iorga, Zeletin ş.a. sunt adunate într-o pastă omogenă sub impresia unui consens inalterabil în privinţa edificării României moderne, nu permite distingerea niciunei dialectici. Din jocul diferenţelor reale dintre platforme şi teorii economico-sociopolitice formate după complicate geometrii antitetice, nu mai rămâne decât ideea că toate marile personalităţi cu rol activ sau critic în politica românească au avut, cândva, ceva de spus despre liberalismul şi/ sau despre modernitatea românească.

liberal în privinţa ţărănimii, în orice caz, unul care denunţă strategiile capitalismului autohton de pe poziţii mai puţin „retrograde" decât Stere şi Ibrăileanu şi a lor „democraţie rurală" (mai puţin retrograd însemnând că nu mizează pe rolul ţăranului *qua* ţăran în interiorul societăţii moderne), C. Dobrogeanu-Gherea e comentat de Lovinescu pe larg, cu *Neoiobăgia* (1910). Acuzaţiile din această lucrare de sociologie marxistă (de pionierat, la noi) vizează reformele agrare înfăptuite până atunci, reforme ce ar evidenţia „tendinţa ascunsă, dar destul de lămurită", de a face „imposibilă viaţa neatârnată a unei mici proprietăţi"[1], micimea loturilor de pământ şi inalienabilitatea lor demonstrând, după Gherea, dar în cuvintele lui Lovinescu, „voinţa legiuitorului de a lipi pe ţăran de lotul său" (*IC*, 170), iar legea „de tocmeli agricole" care a introdus „munca silită" în favoarea marilor proprietari, pentru a compensa pierderea braţelor de muncă de pe marile latifundii – o „neoiobăgie". (Lovinescu sintetizează astfel reproşurile expuse în *Neoiobăgia*: „Făcute din teama de proletarizare a ţărănimii, ele au reuşit să prefacă populaţia proletară, periculoasă regimului, într-o populaţie neoiobagă" – *IC*, 170-171.) Ce iese în evidenţă din critica lansată de Dobrogeanu-Gherea este substanţa retrogradă a măsurilor aparent reformiste patronate „mai ales de liberali", atât inalienabilitatea (imposibilitatea ţăranului de a converti pământul primit într-o marfă), cât şi legea care introducea „munca silită" revelând concepţia medievală a unei reforme agrare pretins moderne. Aşa-zisele măsuri de protejare a ţăranului de „efectele rele ale libertăţii absolute şi ale concurenţei libere în societatea capitalistă" (*IC*, 171)[2] – intervenţia statului sau protecţionismul – sunt blamate şi ele de autorul *Neoiobăgiei*, ca principii „reacţionare", nu democratice, cum se anunţau în intenţie[3].

---

[1] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia. Studiu economic-sociologic al problemei noastre agrare*, Editura Librăriei Socec & Comp., Bucureşti, f.a. [1910], p. 54.

[2] Reformulare a unei fraze cvasiidentice în *Neoiobăgia*, *op. cit.*, p. 332.

[3] „La noi, deci, *atâta vreme cât există regimul neoiobăgist*, intervenţionismul statului e un fapt mai curând reacţionar decât democratic", Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 333; pentru analiza măsurilor de intervenţie a statului, vezi şi pp. 72, 98, 327, 331-332. Tânărul Ibrăileanu nu făcuse „eroarea" de a bănui burghezia de intenţii democratice oneste pentru a-şi declara apoi consternarea. Pentru el, intervenţionismul nu putea fi „reacţionar", de vreme ce se situa chiar în acea logică a istoriei care, deşi pe moment aşază

Cum răspunde Lovinescu criticilor lansate de Dobrogeanu-Gherea?

În primul rând arborează stindardul realismului sau al pragmatismului, invocând „condiţiile obiective ale chestiunii": „A cere «o împroprietărire cât mai largă» în momentul rezistenţei desperate a conservatorilor şi în momentul când, prin glasul lui Ion Brătianu, chiar

---

burghezia în avantaj, va duce în cele din urmă la răsturnarea acesteia, odată luminată clasa proletarilor în privinţa propriului destin (vezi seria „Burghezism inconştient", *op. cit.*); dezacordul lui Dobrogeanu-Gherea faţă de „poporaniştii foşti socialişti" şi adepţi ai intervenţionismului se manifestă explicit la p. 333. Pentru Ştefan Zeletin, în schimb (vezi *Burghezia română*, *op. cit.*, p. 87), politicile protecţioniste erau binevenite în faza în care se afla economia românească după 1886, de tranziţie de la capitalismul de tip comercial la cel de tip industrial – de unde şi reproşurile punctuale făcute lui Gherea în acest sens; Lovinescu se poziţionează, aşadar, în acest caz, în aceeaşi tabără cu Zeletin. De altfel, nici pentru unii istorici de azi protecţionismul n-ar reprezenta decât aparent o concesie pe care liberalii ar face-o în dauna capitalismului autentic, care înseamnă piaţă liberă. Măsurile de protecţie contra concurenţei n-ar fi câtuşi de puţin o cedare care îngrădeşte spiritul capitalist, ci o favorizare subiacentă a lui, câtă vreme „capitaliştii nu au nevoie, în fapt, de pieţe absolut libere, ci de pieţe care sunt doar parţial libere", căci „[î]n realitate, vânzătorii preferă mereu monopolul, fiindcă pot impune o diferenţă relativ mare între costurile de producţie şi preţul de vânzare, obţinând astfel o rată mai mare a profitului", iar „fără anumite protecţii garantate de stat, sistemul capitalist nu poate funcţiona deloc", mulţi antreprenori observând că, „pe termen lung, intervenţia statului le poate fi folositoare. Asigurarea forţei de muncă pe termen lung, crearea cererii reale şi minimizarea tulburărilor sociale pot fi, parţial, consecinţe ale unor asemenea intervenţii ale statului în situaţia locurilor de muncă" (Immanuel Wallerstein, *Pentru a înţelege lumea*, *op. cit.*, p. 39 şi p. 62). Venită din partea unui libertarian ca Ludwig von Mises (vezi *Die Gemeinwirtschaft. Unter suchungen über den Sozialismus*, 1922), ideea de democraţie ca anticipare a pieţei (libertatea de a vota prefigurând libertatea de a consuma – vezi Cristian Preda, „Trei definiţii liberale ale democraţiei", în Norberto Bobbio, *op. cit.* p. 129) nu e totuşi radical diferită de felul în care un neomarxist ca Wallerstein descrie relaţia dintre capitalism şi tipul de politici pe care acesta îl comandă statelor. Obiectul descrierii pare să fie acelaşi la von Mises şi la Wallerstein: conceptele şi scopurile vieţii politice, unde intră şi democraţia sau politicile de protecţie, nu sunt decât unelte sau reflexe ale capitalismului; diferită e doar umoarea – critică sau aprobativ-optimistă – care înrămează acest tablou.

liberalii socoteau învrăjbirea sufletelor prea mare pentru a îngădui o reformă agrară, înseamnă a nu ţine seamă de *condiţiunile obiective ale chestiunii*, fără de care critica venită după o jumătate de veac e cu desăvârşire nedreaptă" – *IC*, 169 (*subl. m., T.D.*). Realismul prezenteist al lui Dobrogeanu-Gherea – care incrimina situaţia *de facto* a ţărănimii – Lovinescu îl contracarează printr-un realism al (reconstituirii) trecutului. În baza acestei priviri realiste asupra trecutului (de care Dobrogeanu-Gherea ar fi fost lipsit), Lovinescu poate apoi să deducă – şi să justifice – caracterul necesar şi obiectiv al „neoiobăgiei" în proiectul liberal al emancipării ţăranilor: „Neoiobăgia […] a reprezentat însă o necesitate momentană" (nefiind, de altfel, un fenomen românesc – Lovinescu trimite aici la opinii ale lui Werner Sombart şi Ştefan Zeletin) şi o soluţie hibridă rezultată „din înseşi condiţiile reale ale economiei noastre […] Munca silită contrazice esenţa regimului burghez; era însă necesară unei ţărănimi nedeprinse cu principiul muncii libere", fără munca silită a ţăranului profilându-se „ruina economică" a statului (*IC*, 172). Operaţiunea este extrem de riscantă, întrucât nu se poate face fără a admite din start latura retrogradă, neofeudală, a măsurilor liberalilor autohtoni, contrare spiritului burghez şi capitalist; unde Dobrogeanu-Gherea cugetă la ipoteza proletarizării ţăranului, Lovinescu, dar şi Zeletin[1], cu care autorul *Istoriei civilizaţiei…* îşi regăseşte subit un temei comun, se întorc la iobăgie, ca la o etapă „necesară" emancipării ţăranilor împroprietăriţi formal. Iar Lovinescu admite deschis acest saltaţionism retrograd al liberalilor care, de dragul viitorului, compromit prezentul alegând o soluţie din epoca premodernă. În acest moment, el devine un avocat al feudalităţii ca *faute de mieux*: saltul înainte presupunea saltul înapoi! Lovinescu ajunge chiar să-l informeze pe Dobrogeanu-Gherea, *via* Zeletin, că fenomenul neoiobăgiei provocat de liberalismul autohton era *preferabil raporturilor capitaliste autentice*, rezultate „din raporturi burgheze", şi asta din pricina lipsei de violenţă prin care s-a făcut la noi trecerea de la feudalism la proprietate privată: „o tranziţie, în care proprietatea pământului a devenit burgheză, pe când munca a rămas feudală. Iată sensul şi necesitatea istorică a neoiobăgismului" (*IC*, 174). Cu situaţia precară a ţărănimii s-ar fi plătit, astfel, preţul unei revoluţii

[1] „Revoluţia burgheză în România", art. cit.; vezi şi *Burghezia română*, cap. „Revoluţia agrară şi prefacerile clasei ţărăneşti".

burgheze fără sânge[1]; altfel spus, ţăranul a trebuit condamnat la o tranziţie de severă austeritate *sine die* pentru ca orăşeanul şi elitele să poată gândi în pace la soarta societăţii şi a ţării.

Însă, cu precauţiile de rigoare, această situaţie extrem de neconvenabilă pentru istoria liberalismului autohton poate fi întoarsă împotriva criticilor ei dacă se găsesc temeiurile care să-i acuze pe aceştia de necunoaşterea bazelor istorice ale chestiunii („condiţiile reale ale economiei noastre", „condiţiile obiective ale chestiunii" etc.). Munca silită nu poate fi receptată, crede Lovinescu, drept un abuz contrar drepturilor omului şi Codului napoleonian decât în cazul unui evaluator care priveşte lucrurile rupte de context, în rama livrată de condiţiile ideale cerute de evoluţia socială după Marx; altminteri, analistul judicios ar fi trebuit să observe că istoricul speţei nu permite instrumentarea ei după schema marxistă, „munca silită" nefiind decât o etapă – pe cât de „necesară", pe atât de efemeră – a proiectului burghezo-liberal de societate[2].

---

[1] Prezentând-o ca pe o monstruozitate a istoriei de care noi am fi fost scutiţi, Lovinescu pare să stigmatizeze, prin acest raţionament, însăşi ideea de revoluţie burgheză. În orice caz, perspectiva nu era nouă. Teza evitării – graţie soluţiilor nedemocratice de moment – a vărsării de sânge ce a însoţit, în alte părţi, instalarea burgheziei era invocată, în aceeaşi perioadă, şi de Zeletin. Fără să renunţe la serviciile opticii deterministe globale („şi la noi s-a întâmplat ca în alte părţi", fondul economic determină formele sociale, ideologice etc.) şi invocând experienţa evoluţiei în salturi ca inerentă, în unele cazuri, autorul *Burgheziei române* arată, pe de o parte, că disfuncţiile de ordin democratic şi cazul cu atât mai defavorizat al ţărănimii se înscriau în logica etapei capitaliste în care ne aflam, nefiind, deci consecinţa unor politici liberale anume („mizeria rurală pe care o provoacă revoluţia agrară nu e pricinuită de lipsurile împroprietăririi. Căci această mizerie domneşte pretutindeni la începuturile capitalismului", *Burghezia română*, *op. cit.*, p. 188). Pe de altă parte însă, acelaşi context capitalist global ne-ar fi impus o evoluţie în salturi care a solicitat găsirea unor soluţii politice punctuale pentru a ne grăbi alinierea la fazele contemporane ale capitalismului. Altfel sus, „pseudo-democraţia" şi „neoiobăgia" au fost preţul (considerat acceptabil) cu care am plătit o „revoluţie burgheză paşnică" (*ibid.*, p. 105), scutindu-ne de convulsiile capitalismului de tip liberal şi aspirând direct spre cel de tip financiar. Similitudinea cu imaginea lovinesciană a paşnicei „revoluţii de imitaţie" este evidentă.

[2] Teza imposibilităţii de a evita fenomenul neoiobăgiei şi a condiţiilor autohtone particulare care ar fi impus această realitate a fost imediat combătută de Lotar

Dar despre necesitatea şi efemeritatea acestei etape nu poate vorbi realistul, ci omul proiectelor, care vede dincolo de realitatea prezentului. Ca atare, realistul Lovinescu face cuvenita piruetă către raţionalism şi promite depăşirea acestei etape (munca silită) îndată ce condiţiile obiective vor permite coborârea formei la fond şi adaptarea ţăranului la rigorile unei economii pe de-a-ntregul de tip capitalist. Autorul *Istoriei civilizaţiei…* invocă deci, şi în acest caz, eficienţa formelor generatoare de fond: existenţa unor forme pentru moment nesatisfăcătoare (statutul precar al ţăranului devenit „neoiobag" sub legile liberale) nu trebuie să comande renunţarea aplicării lor, ci continuarea proiectului până la coborârea formelor la fond. Altfel spus, nu realitatea precarităţii rurale trebuie considerată aici argumentul suprem, ci raţionalitatea proiectului liberal, care va duce, într-un viitor oarecare (mai mult sau mai puţin utopic?) la corectarea realităţii suferinde a prezentului. Realistul e, prin urmare, concediat de raţionalist. Dacă organicismul conservatorilor era respins cu argumente familiare retoricii conservatoare (realismul, pragmatismul), criticismul socialiştilor e respins cu argumente din familia retoricii raţionaliste, familiare lor ca hegelieni de stânga[1]: trebuie aşteptat

---

Rădăceanu, în seria „Oligarhia română" (1924-1927) – vezi Lotar Rădăceanu, Şerban Voinea, *Oligarhia română. Marxism oligarhic*, ediţie şi prefaţă de Victor Rizescu, Editura Domino, Bucureşti, 2005, pp. 39-42. Trebuie spus, tot cu referire la modul în care Lovinescu justifică fenomenul „neoiobăgiei", că abia aici devine cu adevărat blamabilă schimbarea de criterii acuzată de Z. Ornea în *Istoria civilizaţiei…* (vezi *supra* p. 81, nota 1). Când liberalismul nu mai e judecat doar în postura de importator de ideologie, ci i se impută aspecte ce ţin deja de fondul sau de soluţiile lui concrete (neoiobăgia, ca efect pervers al politicilor liberale), grila determinist-marxistă se activează subit, în sensul că Lovinescu nu mai simte nevoia să antepună „morala" liberală (umanismul, valorile Revoluţiei Franceze) realităţilor economice, ci o subordonează pe aceasta relaţiilor de producţie (proprietatea a devenit burgheză, dar munca a rămas feudală etc. – *IC*, 174), relaţii în raport cu care contestabila soluţie a „neoiobăgiei", sfidând moştenirea umanistă a lui 1789, e decretată *a posteriori* ca fiind „necesară", singura utilă etc. Însă în acelaşi fel ar putea fi pozitivate şi manevrele conservatorilor, arătându-se că reprezintă antiteza necesară expansiunii burghezo-liberalilor, aşa cum şi socialiştii erau convinşi că o burghezie puternică anunţă victoria proletariatului.

[1] Problema este că, până la un punct, conservatorii şi socialiştii împart premisele realiste: evoluţia de la fond la formă, deşi, ca hegelieni de stânga, socialiştii

până când condiţiile proiectului (liberal, dar la fel de bine şi socialist) vor deveni apte de a genera fondul necesar. Raţionalismul celor care, în mod inoportun, tratau situaţia din ţările române după șabloanele capitalismului la Marx se întâlneşte cu raţionalismul celor ce reduc proiectul liberal la profilul său ideal, capitalist şi urban, optimist imaginat într-un proces infinit de expansiune/ consolidare, care-l scutește de responsabilitatea de a da socoteală pentru greşelile prezentului, considerate forme încă nereprezentative pentru fondul autentic al liberalismului. Lovinescu ajunge aici pradă unei extreme ambiguităţi, definitorii pentru argumentaţia lui: teza „realităţii raţionalului" a hegelienilor de stânga deține un rol capital în gândirea lui (vezi teoria formelor generatoare de fond), însă, în acelaşi timp, ca un autentic hegelian de dreapta, Lovinescu nu acceptă niciun moment că a gândi astfel înseamnă a abandona, chiar şi temporar, realitățile românești şi a ceda altora meterezele realismului. (Prin acest cadru antagonic al moştenirii hegeliene se lămureşte poate mai bine afinitatea evoluţioniştilor de tipul lui Kogălniceanu cu democraţia şi cu emanciparea ţăranului ca singura clasă *reală* din istoria noastră, în oglindă cu predilecţia mutaţioniştilor de tipul lui Lovinescu pentru ideea naţională şi pentru clasa care nu există încă, dar e „raţional" să fie creată – burghezia urbană).

După ce au epuizat argumentele realismului, Dobrogeanu-Gherea şi Lovinescu rămân, până la urmă, eterni combatanţi într-un turnir al raţionalismelor. A se vedea şi pasajele unde, după ce îl acuză pe Dobrogeanu-Gherea de aceeaşi perversitate imputată de acesta liberalilor („Să nu ne închipuim, totuşi, că C. Dobrogeanu-Gherea nu cunoştea situaţia ţărănimii într-o viitoare societate capitalistă; el studiase îndeajuns pe Marx …" – *IC*, 173), Lovinescu trece direct la critica utopiei egali-

---

pun mai mare preţ pe realitatea raţionalului, decât pe raţionalitatea realului, cum fac conservatorii. Acest nex al conexiunilor şi distanţărilor parţiale face extrem de problematică raportarea tipologiei liberalilor la cea a conservatorilor şi a socialiştilor „utopici": cu conservatorii, liberalii par să împărtăşească ipoteza construirii/ consolidării unui fond, cu socialiştii, mai curând prezumţia depăşirii acestuia. Poporaniştii par și ei situaţi undeva la mijloc: mizează pe ţărănime, clasa cea mai consistentă demografic a epocii (singura clasă *reală*), dar căutând emanciparea acesteia, nu conservarea situaţiei sale.

tariste a lui Marx, de pe poziţiile individualismului şi ale dreptului la proprietate liberale: „Cea dintâi libertate a omului, dezlipit de pământ şi proclamat cu solemnitate liber, este libertatea de a muri de foame", căci „egalitatea nu se poate înălţa decât pe ruinele tuturor libertăţilor" (*IC*, 175).

Trăgând linie după comentarea poziţiilor lui Dobrogeanu-Gherea şi ale poporaniştilor, se poate deduce că, atâta vreme cât ruralul nu intră în cadrele lui, *în proiectul modern(ist) şi liberal al lui Lovinescu democratismul nu are un loc privilegiat*. Lovinescu admite că socialiştii şi poporaniştii au avut, în genere, idei avansate din punct de vedere social, eminamente democratice (obsesia votului universal fiind una dintre ele), dar subliniază, în schimb, faptul că proiectul lor era unul în esenţă inadecvat sau retrograd din punct de vedere economic (proletarizarea sau, dimpotrivă, promovarea ideii de stat agrar în dauna industrializării). Iar în raportul dintre social şi economic, tipul de liberalism îmbrăţişat de Lovinescu privilegiază economicul: nu nivelul de democraţie, ci tipul de economie pentru care optează un stat ar da seama de gradul său de modernitate. Altminteri, există controverse şi în judecarea bazelor demografice ale democraţiei din spaţiul românesc: dacă a legitima clasa cel mai consistent reprezentată statistic înseamnă democraţie, a o legitima pe cea mai veche (citeşte „desincronizată cu «spiritul veacului»") poate trece drept reacţiune sau conservatorism: iar ţărănimea era şi cea mai numeroasă, şi cea mai veche clasă din statul român modern – de unde calitatea perpetuu tensionată a includerii ei într-un proiect modern.

LOVINESCU LA INTERSECŢIA IDEOLOGIILOR. De la materialiştii epocii, care resping preeminenţa ideologicului asupra economicului, invalidând din premise perspectiva folosită de Lovinescu în studierea genezei burgheziei române (vezi Dobrogeanu-Gherea, Ibrăileanu, Zeletin, Rădăceanu ş.a.), şi până la marxişti postbelici ca Z. Ornea (care în prefaţa *Istoriei civilizaţiei…* dă, în fond, dreptate determinismului economic al lui Zeletin, nu „apriorismului ideologic" al lui Lovinescu) sau la cercetători contemporani din sfera istoriei, sociologiei, economiei, care contestă şi ei faptul că ideile ar fi precedat „fondul" socioeconomic în geneza civilizaţiei române moderne (vezi Bogdan Murgescu, în a

cărui analiză a evoluţiei economice din secolele al XIX-lea şi al XX-lea se strecoară şi un laconic vot de neîncredere acordat idealismului lovinescian din *Istoria civilizaţiei…*[1]), chestionarea perspectivei sociologico-politice a lui Lovinescu continuă să se realizeze cu aceleaşi mijloace. Dar dacă un materialist de la începutul secolului al XX-lea, ca Ştefan Zeletin, şi un marxist reprezentativ pentru gândirea ultimelor decenii ale secolului al XX-lea, ca Immanuel Wallerstein, uzează pentru respingerea determinismului ideologic de tip lovinescian de aceleaşi argumente (baza creează suprastructura, economicul precedă ideologicul) şi dacă un liberal de la începutul secolului al XX-lea, ca Lovinescu, şi un liberal de la finele aceluiaşi secol, precum Cristian Preda[2], ripostează aproxi-

---

[1] Ideile lui Lovinescu din *Istoria civilizaţiei…* n-ar fi „integral corecte, nici în ce priveşte cronologia, nici în afirmaţia că dimensiunea ideologică a prevalat şi a fost anterioară dimensiunii economice" (Bogdan Murgescu, *op. cit.*, p. 111).

[2] Nu întâmplător îl aşez pe Lovinescu lângă Preda. Fac acest lucru pentru a semnala faptul că o posibilă continuitate de viziune între liberalii noştri din prima jumătate a secolului al XX-lea şi cei de după căderea comunismului a fost blocată de cecitatea sau de suficienţa exegeţilor contemporani care ignoră potenţialul gândirii lovinesciene, deşi s-ar putea servi copios de ea. Simptomatică pentru ignorarea, după 1989, a dimensiunii sociopolitice a gândirii lui Lovinescu îmi pare, de pildă, atitudinea lui Cristian Preda din eseul „Zeletin a fost socialist, nu liberal" (inclus în *Modernitatea politică şi românismul*, *op. cit.*). Remarcând cu regret lipsa unei tradiţii a deprinderilor mentale autentic liberale în interbelicul românesc, lipsă ce ar explica „influenţa marxismului în epoca interbelică" şi îmbrăţişarea fără rezistenţă a marxism-leninismului după 1944 – Preda reproşează viziunii lui Ştefan Zeletin din *Burghezia română* şi din *Neoliberalismul* neasimilarea unor locuri comune ale gândirii liberale, între care idealismul proiectului raţional care suscită realităţi, fiindcă „modernitatea politică are această trăsătură particulară: ea se construieşte mai întâi ca proiect, ca filosofie" (Cristian Preda, *op. cit.*, p. 157). Dar aceste locuri comune, dacă lipsesc din scrierile lui Zeletin, sunt totuşi ilustrate fără echivoc în toată opera lui E. Lovinescu – de la critica teoriei formelor fără fond până la filosofia din *Istoria civilizaţiei române moderne*, unde proiectul liberal figurează ca un antemergător al realităţii socioeconomice şi culturale. Curios şi inexplicabil, numele lui Lovinescu nu apare deloc în eseul lui Preda, ale cărui premise, excedate de abundenţa tradiţiei marxiste autohtone şi de paupertatea contraponderii ei liberale, ar fi fost infirmate de simpla lectură a *Istoriei civilizaţiei...* Într-o perspectivă diferită de a lui Preda, Adrian-Paul Iliescu identifica în *Anatomia răului politic* mai curând o preponderenţă a valorilor dreptei „în-

mativ în acelaşi mod (proiectul creează realitatea), înseamnă că nu s-a produs, în deceniile scurse de la apariţia *Istoriei civilizaţiei…*, decât o rafinare a paradigmei, nicidecum o depăşire a ei. A discuta astăzi la nivel de principii dacă Lovinescu a fost sau nu îndreptăţit să abordeze lucrurile din perspectiva în care a făcut-o nu pare să aducă mai mult profit decât acum şaptezeci-optzeci de ani. Singura modalitate prin care s-ar putea crea premisele unei judecăţi fără dus şi întors ar fi o coroborare riguroasă a datelor economice referitoare la anii premergători şi ulteriori Revoluţiei de la 1848, prin care să se decidă, cu precizie superioară celei a lui Zeletin şi a altora, dacă România de la jumătatea secolului al XIX-lea a avut sau nu un capitalism autohton capabil să genereze formele societăţii burgheze, într-un regim similar Vestului european. Presupunând că s-ar realiza un astfel de studiu (volumul lui Bogdan Murgescu rămâne până acum un etalon în acest sens, iar sub unele aspecte, probabil şi lucrarea lui Zeletin *Burghezia română*), ar trebui văzut apoi dacă se poate demonstra că existenţa acestui fond economic de tip capitalist a premers – sau a fost măcar concomitent – importului ideologic. Cum însă e dificil de stabilit un paralelism incontestabil între indicii de fond (economici) şi indicii de formă (ideologici) ai unei epoci al cărei bagaj documentar este, oricum, lacunar şi greu de reconstituit într-o formă relevantă, presupun că verdictul se va amâna *sine die*, într-un

---

chise" şi naţionaliste în cultura politică românească începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea („Dreapta românească, militând pentru închidere şi exclusivitate, pentru autohtonism de diverse forme, s-a aflat într-o permanentă ofensivă. Tendinţele opuse, vremelnic şi punctual coagulate, nu s-au cristalizat definitiv într-un curent coerent (comparabil cu cel al dreptei): liberalismul politic, în genere orientat spre naţionalism, a rămas în mare parte antisemit, iar curentele de stânga ce pledau în favoarea omului simplu (cum a fost sămănătorismul), au rămas în cea mai mare parte autohtoniste şi (prin personalităţi ca Nicolae Iorga) antisemite şi ele" – Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, p. 160). Liberalii noştri tinzând, după Iliescu, mai mult spre dreapta conservatoare şi chiar radicală, un punct comun cu Preda rămâne constatarea precarităţii unei tradiţii autohtone a liberalismului autentic. În aceste condiţii, locul gândirii sociopolitice a Lovinescu în istoria noastră şi calitatea liberalismului promovat de el rămân încă nelămurite. Lovinescu pare să nu reprezinte o bornă a tradiţiei liberale autohtone, ci mai curând o curiozitate atipică, un diletant cu idei compatibile cu filosofia liberală, dar nu realmente reprezentative pentru aceasta.

turnir fără sfârşit între partizanii preeminenţei ideologice şi partizanii determinismului economic. Întotdeauna unei concluzii favorabile preeminenţei economicului i s-ar putea riposta printr-un document care să ateste anterioritatea pe teren românesc a importului de idei sau neconformitatea cu tipul capitalismului vestic, în oricare dintre fazele lui, şi viceversa: oricărei tipărituri sau idei circulante în zorii secolului al XIX-lea i se poate găsi un precedent de ordin economic, pe care un istoric sau un economist de profesie să fie dispus a-l califica drept „capitalist". Discuţia despre existenţa capitalismului românesc în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea (şi, mai mult, despre tipologia lui: ce fel de capitalism era – unul de tip agrar, unul comercial sau unul industrial?) este, apoi, o discuţie similară celor care au dezbătut realitatea fascistă sau non-fascistă a legionarismului românesc sau realitatea comunismului autohton în comparaţie cu comunismul central sau est-european, ambele raportate apoi la modelul lui ideal, *apud* Marx. Diferenţa e că fenomenul legionarismului şi cel al comunismului românesc sunt mai recente şi, ca atare, mai bine documentate şi mai uşor de reconstituit decât natura şi tipologia capitalismului românesc din prima parte a secolului al XIX-lea, aceea de la care pleacă Lovinescu. Altminteri, optica lovinesciană folosită în *Istoria civilizaţiei…* rămâne la îndemână şi azi: conform ei, s-ar putea opina că, după 1989, ideologia capitalismului occidental (în sens foarte vag, de naraţiune idilică despre economia de piaţă, fără conştiinţa efectelor reale ale capitalismului de tip postindustrial), cu toate naivităţile ce au însoţit-o, a premers la noi instalarea economiei de tip capitalist, a cărei realitate începe să fie abordată critic abia după ce iluziile se risipesc. Ca şi în preajma lui 1848, idealul (sau forma) – *i.e.* povestea despre capitalism *qua* libertate – se poate spune că a anticipat, după 1989, realitatea (sau fondul) – *i.e.* capitalismul ca „darwinism social" –, mizându-se pe faptul că formele capitaliste îşi vor construi, în timp, fondul. Cadrul de discuţie lovinescian se dovedeşte, aşadar, încă rezistent: cine ar putea nega că povestea despre capitalism n-a premers, la noi, dar şi aiurea, realitatea instalării acestuia la toate nivelele societăţii şi economiei, conştientizarea schimbărilor survenite producându-se mult mai târziu? Dar, chiar şi în cazul sesizării unei incongruenţe între forma promisă şi fondul obţinut, între idilismul capitalismului visat şi austeritatea capitalismului neoli-

beral trăit, ideologia îşi conservă cota de fascinaţie în postcomunismul românesc câtă vreme poate convinge că austeritatea (sau duritatea probelor) face parte din iniţierea în capitalism şi că nu reprezintă adevărata faţă a acestuia, faţa dezirată, care rămâne să se reveleze într-un viitor mai mult sau mai puţin cert.

Acestea fiind spuse, în lipsa unui studiu care să întrunească un consens semnificativ asupra modului în care trebuie raportată baza economică la suprastructura ideologică a perioadei tratate de Lovinescu, nu văd cum s-ar putea avansa în obţinerea unei perspective asupra *Istoriei civilizaţiei*… superioare bazei de discuţie a anilor 1930-'40. Însă şi aici survine o problemă: acel cercetător riguros şi imparţial din sfera istoriei economiei aşteptat să facă lumină în cazul *Istoriei* lovinesciene nu poate fi nici el lipsit de ideologie – o ideologie a prezentului în care-şi formulează verdictele; nu există gândire economică în stare pură, economiştii sunt inevitabil de factură socialistă, marxistă, (neo)liberală etc. Aşadar, nu poate fi vorba de o coroborare „inocentă" (*i.e.* fără ideologie) a datelor statistice sau de altă natură: orice interpretare are pe fundal o schemă ideologică şi politică, posibilitatea obţinerii unei perspective corecte din punct de vedere socioeconomic şi totodată dez-ideologizate fiind aproape nulă. În orice caz – admiţând că această utopie a cercetării absolut obiective trebuie abandonată dacă nu vrem să renunţăm cu totul la cercetare –, câtă vreme polii ideologici ai lumii în care a trăit Lovinescu şi cei ai lumii de azi continuă să aibă ceva în comun, nu se poate spera la o concluzie care să claseze în deplin consens justeţea sau injusteţea fundamentelor *Istoriei civilizaţiei*… Ce se poate face însă, şi cu un profit cognitiv semnificativ, este o rafinare a discuţiei despre cât de particular va fi fost cazul statului român în raport cu altele – şi deci cât de valide mai rămân, epistemologic vorbind, modelele prin care explica şi pistele pe care angaja Lovinescu evoluţia statului român. Cercetările unor specialişti cu o perspectivă mai cuprinzătoare asupra istoriei politicii şi a domeniilor conexe, economic, social etc., ajutaţi de o enciclopedie mai largă decât cea accesibilă lui Lovinescu, pot duce la invalidarea raţionamentelor prin care acesta încerca să particularizeze cazul românesc pentru a-şi favoriza propria bază doctrinară – idealismul raţionalist, evoluţia în salturi, teoria formelor generatoare de fond, cultul mediocrităţii fertile etc. – şi pentru a justifica unele soluţii politice (de la

acţiunea unor clase împotriva propriului interes până la necesitatea neoiobăgiei şi a măsurilor antidemocratice). Asemenea studii ar putea arăta, de pildă, cu argumente mai complexe decât oferă Dobrogeanu-Gherea sau Zeletin, că modul în care au acţionat liberalii români nu flata o logică anume cerută de contextul românesc şi asezonată de nobleţea unor idealuri, situându-se mai curând într-o logică generală, a „sistemului-lume", urmată atât de ţările avansate, cât şi de statele în curs de afirmare.

Câtă vreme polii ideologici ai lumii în care a gândit Lovinescu şi cei ai lumii noastre mai păstrează ceva în comun şi câtă vreme nu putem obţine un verdict incoruptibil privind justeţea judecăţilor ei, teoria din *Istoria civilizaţiei…* rămâne discutabilă, disputabilă, deci în acţiune. Şi dacă în cazul turnirelor ideologice această teorie are şansa de a rămâne în scenă din motivele pe care tocmai le-am expus, în cazul perspectivei strict ştiinţifice lucrurile stau altfel. Ar fi desigur neproductiv să conchidem că tezele istoriile lovinesciene sunt depăşite fiindcă reperele lor din sfera ştiinţelor (mutaţionismul lui Hugo de Vries, teoriile lui Tarde etc.) au fost depăşite ori au intrat într-o zonă a irelevantului. Pe de o parte, este inerentă deprecierea unei teorii odată cu deprecierea, în timp, a reperelor şi a enciclopediei sale; pe de altă parte, poate fi mai util să se observe că, integrate într-un discurs despre fenomenul social şi/ sau literar, de pildă, aceste concepte din sfera ştiinţei îşi câştigă o viaţă nouă, care pretinde un alt metalimbaj şi alte forme de validare. Şi asta pentru că, deşi tind să mimeze modelul ştiinţific, teoriile preocupate de fenomene care nu fac parte din domeniul ştiinţelor tari se sustrag în cel mai evident mod proceselor de validare specifice acestora din urmă, prin diferite strategii de evitare a unui profil falsificabil: dacă teoria lui Vries din sfera biologiei este astăzi un obiect de arhivă, nu se poate demonstra cu aceeaşi rigoare că mutaţia nu continuă să se producă în sfera valorilor estetice ori că ideea de revoluţie trebuie demisă din orizontul umanităţii.

Adevărata provocare este, în aceste condiţii, nu a decide dacă Lovinescu a dat soluţii valide din punctul de vedere al doxei contemporane (cel mult, îi poate fi chestionată cota de adecvare la doxa epocii lui), ci modul în care pot fi repuse în discuţie ideile lui astăzi, într-un discurs acceptat de normele actuale ale probităţii ştiinţifice.

Literatura, forţă reacţionară sau braţ al avangardei?

Aparatul de „legi" şi concepte care susţine viziunea sociologică şi politică a lui E. Lovinescu e chemat să funcţioneze şi în câmpul literaturii. Este surprinzător să se constate – la un critic rămas în canonul românesc ca al doilea exponent, după Maiorescu, al autonomiei esteticului – cât de puţin autonome sunt totuşi, în concepţia lui, viaţa ştiinţifică, sociopolitică şi economică, pe de o parte, şi sfera artei, pe de altă parte. Separate de etic şi de etnic, arta şi studierea ei n-au fost separate, la E. Lovinescu, de ideologie sau de ştiinţă.

Criticul de la „Sburătorul" a susţinut în repetate rânduri, de la polemici de tinereţe cu G. Ibrăileanu şi N. Iorga, că valorile artei nu se confundă cu cele etnice şi etice, a combătut tendenţionismul (*i.e.* arta care ideologizează explicit), dar, în acelaşi timp, pledoariile sale pentru autonomia literaturii sau a esteticului s-au limitat la afirmarea primatului talentului asupra unor ingerinţe de alt ordin (etnic, moral etc.) şi au survenit în dispute conjuncturale, cu adversari de moment: exclusivismul ţărănesc şi moralizarea literaturii reproşabile sămănătoriştilor şi poporaniştilor în primele două decenii ale secolului al XX-lea sau naţionalismul ascendent în anii '30. Pe de altă parte, Lovinescu a fost sistematic şi coerent când a integrat literatura şi artele în genere într-o teorie a sincronismului. El n-a creat o teorie a autonomiei esteticului, aşa cum a creat una a sincronismului; conceptual sau principial vorbind, a fost mai degrabă un avocat al interdependenţelor, decât unul al autonomiei. Niciun istoric sau critic literar din prima parte a secolului al XX-lea românesc n-a demonstrat mai serios decât Lovinescu, *i.e.* cu pretenţiile sale de rigoare scientistă, cât de implicate sunt actul literar şi statutul de scriitor în tiparul economic şi sociopolitic al unei societăţi şi al unui stat. Fără să renunţe la afirmarea primatului talentului şi a valorii estetice, Lovinescu n-a ezitat totuşi să efectueze o selecţie a

talentelor în funcţie de gradul de adecvare (sincronizare) a unui scriitor sau a unei opere la proiectul unei societăţi româneşti burgheze şi capitaliste, al acelei României care a debutat în modernitate odată cu idealismul entuziast al patrioţilor de la 1848. Cazul receptării diferite a scrierilor lui Sadoveanu şi Rebreanu e emblematic în acest sens: autori cu tematică rurală, neconvenabilă unui promotor al subiectelor urbane şi intelectualiste, cei doi sunt evaluaţi diferit de Lovinescu în funcţie de modernitatea poeticii, altfel spus, a formei care-şi caută fondul: stilul romanesc al autorului lui *Ion* e considerat mai adecvat tipului de discurs modern, adică realist sau obiectiv – identificat, de la Hegel încoace, cu epoca burgheză – decât tipul „liric" al poeticii sadoveniene, considerat mai afin romantismului.

Legile sociologice aflate la originea unei civilizaţii de tip burghez şi a unei economii de tip capitalist-industrial sunt, arată Lovinescu, aceleaşi care trebuie să dea naştere şi unei literaturi moderne – adică burgheze. Literatura intră, prin urmare, şi ea sub incidenţa legilor imitaţiei. Modul în care criticul de la „Sburătorul" manipulează ideea de literatură în funcţie de teza pledoariilor unde ea joacă rol de argument oferă însă contraste interesante. Literatura ajunge astfel să fie înţeleasă şi ca *formă*, şi ca *fond*, respectiv şi ca expresie a *civilizaţiei* (uniformizată prin imitaţie integrală şi prin evoluţia în salturi), şi ca factor de *cultură* (prin coborârea formei la fond, într-un proces de evoluţie graduală).

Cooptată în acţiunea de combatere a teoriei formelor fără fond, literatura apare, într-un stadiu iniţial, ca simplă *formă* (sau element de civilizaţie) care se imită ca atare, dar una care, prin diferenţiere, va deveni literatură naţională, colaborând la edificarea, în timp, a unei culturi naţionale. Ca formă, literatura stă deci sub semnul imitaţiei şi al evoluţiei în salturi. Pe de altă parte, când judecă lucrurile prin prisma antitezei *civilizaţie vs cultură*, antiteză utilizată în răspunsul dat criticii lui Rădulescu-Motru, care-i reproşase minimalizarea contribuţiei fondului naţional la crearea civilizaţiei române moderne, Lovinescu tinde să integreze literatura în sfera culturii, nu a civilizaţiei, adică de partea produselor cu evoluţie graduală şi chiar inerţială. Alături de inerţia general umană a „elementului sufletesc" şi de „rezistenţa morală a poporului român", literatura e invocată, în al doilea volum al *Istoriei*

civilizaţiei…, ca „forţă reacţionară" („literatura este de la sine o forţă reacţionară" – *IC*, 220), care opune rezistenţă procesului (inevitabil) de înnoire şi sincronizare. După ce a studiat „rezistenţa, organizată în jurul interesului de clasă, a partidului conservator", e firesc, crede Lovinescu, „să studiem, sub îndoitul ei aspect, şi rezistenţa morală a poporului român: pe de o parte, rezistenţa pur ideologică a tuturor celor ce au cercetat, dezinteresat, procesul de formaţie a civilizaţiei noastre; pe de alta, aceeaşi *rezistenţă*, pornită din straturile şi mai adânci ale inconştientului afectiv, *a întregii literaturi române*" (*IC*, 185-186, *subl.m., T.D.*), fiindcă „[p]e când formele sociale se prefac revoluţionar, sufletele se transformă evolutiv" (*IC*, 220).

Sub accepţia de *forme*, literatura, şi arta în genere, intră în circuitul interdependenţei şi al împrumuturilor, ca elemente de civilizaţie: cubismul[1], arată Lovinescu, se importă precum telefonia, iluminatul electric sau codurile juridice: „[n]u se produce o mişcare socială într-un punct al lumii fără ca ea să nu aibă repercusiune şi în celelalte puncte. Într-un plan identic se dezvoltă şi interdependenţa artistică a naţiunilor civilizate. De la sfârşitul veacului al XVIII-lea, evoluţia literaturii europene este sincronică; orice formă de artă apărută într-un centru artistic se propagă aproape instantaneu peste toată Europa; în timpurile noastre, impresionismul şi cubismul francez, expresionismul german, dadaismul, constructivismul s-au răspândit concentric în toate ţările" (*IC*, 269-270). În acelaşi sens, „[s]piritul de uniformizare, prin internaţionalizarea curentelor, prin fuziunea credinţelor şi concepţiilor ce stau îndărătul oricărei manifestaţii artistice, progresează atât de mult, încât a făcut pe unii cugetători să prevadă posibilitatea dispariţiei, prin lipsă de conţinut original, a formelor de artă naţională" (*IC*, 270), căci „[n]u numai instituţiile şi principiile politice, ci şi formulele de artă se propagă prin imitaţie" (*IC*, 288) şi „[l]a orice latitudine geografică ne folosim *integral* de ultimele invenţii ale mecanicii […] beneficiem fără muncă de rezultatele acumulate ale muncii altora. Tot aşa şi în propagarea ideilor sau a formelor artistice" (*IC*, 299). Arta se comportă, aşadar, ca o

[1] E vorba de cubismul literar, concept format prin analogie cu termenul omonim din artele plastice, care a circulat în spaţiul francez de la începutul secolului al XX-lea, impus iniţial în forma peiorativă lansată de Frédéric Lefèvre în *La Jeune Poésie Française* (1917), unde era vizată şi poezia lui Apollinaire.

ideologie – ca o formă creatoare de fond; nu trăieşte în ritmul lent al culturii. Deşi pretinde că desparte cultura de civilizaţie şi că *Istoria civilizaţiei…* discută numai destinul unor acte de civilizaţie, Lovinescu ajunge să trateze literatura şi arta ca elemente de civilizaţie, alături de alte *forme* (invenţii, instituţii etc.) intrate pe teren românesc prin imitaţie.

Religia, literatura, arta, ştiinţa, filosofia se împrumută, uneori integral – sunt, deci, forme. Se pune, în aceste condiţii, întrebarea: mai rămâne ceva în *cultură* (acel „bun sufletesc, produs colectiv şi evolutiv" – *IC*, 253) care să nu poată fi subordonat ecuaţiei sincronism–imitaţie? Până şi literatura română, în istoricul ei global, nu doar prin unele curente sau idei artistice ale ei, este imaginată la un moment dat ca *formă* aflată sub zodia mutaţiei şi a revoluţiei: „Literatura română, de pildă, n-a refăcut bazele dezvoltării literaturii universale, ci s-a dezvoltat, revoluţionar, pe baza sincronismului; fără să fi avut un clasicism, am avut un romantism, pentru că această mişcare europeană a coincidat cu însuşi momentul formaţiei noastre literare. De un veac, mai ales, toate curentele ideologice, toate formele de artă, într-un cuvânt, întreaga viaţă spirituală se dezvoltă pretutindeni sincronic, într-un ritm unic. […] ele s-au împrăştiat peste toată Europa cu necesitatea unei legi ineluctabile" (*IC*, 299). Mai mult: literatura şi arta universală se comportă ca *forme* şi în teoria mutaţiei valorilor estetice expusă în al şaselea volum al *Istoriei literaturii române contemporane*, *Mutaţia valorilor estetice* (1929). Fenomenul mutaţiei e descris aici ca fiind activ în sfera culturii fără excepţie, chiar şi în cazul societăţilor dezvoltate organic. Cum se mai susţine, în această situaţie, reprezentarea culturii ca evoluţie graduală şi a civilizaţiei ca evoluţie în salturi sau mutaţionistă? În *Istoria civilizaţiei…* Lovinescu nu pare să accepte faptul că mutaţia acţionează şi la nivelul culturii, dar o va face în *Mutaţia valorilor estetice*, cu argumente din întreaga istorie a culturii şi a literaturii, din Antichitate până în contemporaneitate. Ca şi civilizaţia, cultura şi naţionalul resimt, până la urmă, dictatul prezentului, al sincronizării, al mutaţiei.

Implicaţiile legilor imitaţiei, cu evoluţia disociată a civilizaţiei de cultură – evoluţie graduală, respectiv în salturi –, sunt studiate de Lovinescu mai profund şi mai detaliat atunci când abordează domeniul literaturii decât atunci când obiectivul cercetării fusese civilizaţia română modernă în sens larg. Antiteza *cultură–civilizaţie*, prin acelaşi

criteriu al mutabilităţii şi al *formei care determină un fond*, corespunde, în sfera genurilor literare, cuplului *poezie–proză*. Concepţia lovinesciană asupra genurilor literare se dezvoltă tot între un pol al imobilităţii sau al evoluţionismului gradual (reprezentat de poezie, al cărei fond ar fi cvasi-imu(t)abil de la Homer încoace[1]) şi un pol al evoluţiei în salturi sau revoluţionar (reprezentat de proză, al cărei fond e mai curând dat de epocă – vezi pledoariile pentru urbanizare şi intelectualizare, iniţiate încă din primii săi ani de critică[2]). Pretinzând că le oferă tratament diferenţiat, Lovinescu ajunge totuşi să considere amândouă genurile ca marcate de „spiritul veacului", adică modernizabile, intelectualizabile. Astfel, prin conceptul de „intelectualizare a emoţiei" tatonat în câteva articole anterioare şi dezvoltat mai sistematic în studiul „Poezia nouă" din 1923 (îndeosebi în secţiunile dedicate poeţilor Lucian Blaga şi Ion Barbu) şi în volumul al treilea din *Istoria literaturii române contemporane* (1927), poezia reuşeşte să producă – mai puţin drastic decât proza desigur, dar nu mai puţin cert – unele mutaţii în (reprezentarea) acel(ui) fond general-uman etern, de la Homer încoace[3]. De fapt, tratamentul

---

[1] Vezi articolul „Gândire–poezie" („Convorbiri literare", nr. 8, octombrie 1910): „Nu cred în progresul poeziei prin *intelectualizarea* ei. […] Poeţii nu cunosc dintele timpului, decât doar în elementul fugitiv al limbii, totdeauna în prefacere. Dar în ceea ce priveşte fondul sentimental, el rămâne acelaşi […] Cât timp omul va fi om, el se va legăna în poezia lui Homer sau a lui Sofocle, a lui Petrarca sau a lui Heine", reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. IV, pp. 319-321. O poziţie similară se putea detecta încă din 1908: „Meritul poetului se arată *hic et nunc*, în cercetarea unor forme noi de expresie pentru un cuprins sentimental vechi" („Triptic: I. Ion Minulescu, II. Elena Farago, III. D. Herz", în „Convorbiri critice", nr. 13, 1 iulie 1908; reprodus, după E. Lovinescu, *Critice*, Editura Socec, Bucureşti, vol. I, 1909, în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. IV, 1986, p. 231).

[2] Vezi suita „Literatura şi critica noastră", din *Paşi pe nisip*, vol. I (1906), unde Lovinescu îşi expune primele opinii critice cu privire la monopolul ţărănismului din literatura română, cerând ca şi alte pături sociale să capete reprezentare literară.

[3] Procesul de intelectualizare a emoţiei este asociat cu mersul poeziei spre obiectivare: „filoanele sentimentului sunt captate în retorte pentru a ne produce esenţa rară a emoţiei ce ne satisface inteligenţa […] Expresia directă a unui sentiment poate face dovada sincerităţii, nu însă şi a artei. În artă, sinceritatea e necesară, dar nu şi suficientă; ea trebuie exteriorizată prin mijloace rafinate

ce extrag din minereu metalul preţios. Arta supremă a epocii noastre ar fi prelucrarea materialului sentimental cel mai incandescent în creaţiunile cele mai frigide; turnarea sentimentului cel mai violent în forme cât mai obiective". Intelectualizarea emoţiei desemna, deci, pe de o parte, procesul de obiectivare a vechii emoţii romantice (redate subiectiv), prin intermediul unor concepte şi al unor termeni de vocabular noi, împrumutaţi din sfera tehno-ştiinţei şi a civilizaţiei moderne, iar pe de altă parte o îmbogăţire a „fondului" ancestral al poeziei cu o serie de emoţii noi, experimentate tot mai divers în sfera ştiinţei şi a speculaţiei intelectuale: „Adevărata intelectualizare a poeziei nu consistă în substituirea elementului emoţional prin elementul noţional ci în extragerea emoţiei din domenii rezervate speculaţiei intelectuale. În acest înţeles, putem avea o emoţie metafizică, matematică sau astronomică pe atât de impresionantă pe cât e de rară. Contemplaţia motorului […] trezeşte o emoţiune comparabilă emoţiei entomologului adâncit în contemplaţia unui complicat organism infinitesimal. Poezia viitoare se va alimenta, desigur, din această nouă sursă emotivă într-o măsură necunoscută încă. Miracolele ştiinţei ne rezervă câmpuri neexploatate până acum; poezia va ţâşni nu numai din ceea ce poate mişca, ci din tot ceea ce zguduie inteligenţa, producând precipitatul rar al emoţiei cerebrale", „[i]ntelectualizarea emoţiunilor" fiind considerată, în fine, „un proces firesc al artei moderne, reclamând totodată şi un progres" („Lucian Blaga", în „Sburătorul literar", nr. 6, 22 octombrie 1921, nr. 7, 29 octombrie 1921, nr. 8, 5 noiembrie 1921; reluat în E. Lovinescu, *Critice*, VII, ed. I, Editura Ancora, 1923, Bucureşti, de unde este reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. IX, 1992, pp. 25-26). Textul despre Ion Barbu din „Poezia nouă" aprofundează acest proces al intelectualizării emoţiei în „poezia nouă", intelectualizare care, în *Istoria literaturii...*, va fi identificată tot mai decis cu o proprietate specifică poeziei moderniste, care o diferenţiază de simbolism: „Evoluţia poeziei intelectuale nu se va face numai în sensul filosofării, ci şi în direcţia ştiinţismului. Va veni poate o vreme când expresia directă a emoţiunii va fi privită ca insuficientă şi ca o formă mai primitivă a unei arte începătoare. Sinceritatea sentimentului nu va mai părea îndestulătoare; emoţia nu va mai fi redată ca un element brut; trecută prin retorta inteligenţii, materia va primi purificarea combustiunii. Arta se va îndrepta, astfel, spre expresia obiectivă a sentimentelor şi, deci, spre expresia indirectă şi simbolică. […] În urma procesului natural de intelectualizare şi de ştiinţism al epocei noastre s-ar putea întâmpla ca, sărăcit de izvoarele sale, lirismul să invadeze în domeniile speculaţiei intelectuale, aducând noi motive de inspiraţie. Omul de ştiinţă ce se scoboară în infinitul mic prin ajutorul microscopului sau se avântă în infinitul mare prin telescop, astronomul ce pătrunde armonia sferelor cereşti sau matematicianul ce sondează calculul probabilităţilor, entomologul sau metafizicianul sunt capabili de emoţiuni puternice. Nimic nu se împotriveşte

similar al *culturii* şi al *poeziei* ţine la E. Lovinescu de o concepţie oscilantă asupra sufletului, care apare când ca un element „ancestral", imuabil sau greu de schimbat, când ca un element de mare permeabilitate (vezi temperamentele revoluţionare, „plastice", mobile etc.). Intră aici date de psihologie individuală şi de psihologie colectivă sau etnică (omul individual *vs* „omul social" – *IC*, 317), cărora *Istoria civilizaţiei…* nu le găsește un punct comun incontestabil, invocându-le, astfel, pe rând.

Consecinţe imediate ale legilor imitaţiei, teoria formelor generatoare de fond şi teoria autorului ca erou modelator (revoluţionar) în raport cu mediul[1] constituie fundamentul ideologic al modernismului literar ca „tovarăş de drum" al unei burghezii aflate în proces de consolidare sau deja triumfătoare. Lovinescu era familiarizat de timpuriu cu

---

ca aceste emoţiuni de ordin pur intelectual să îmbrace haina poeziei…" („Poezia nouă", *op. cit.*, reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. IX, pp. 406-407). Intelectualizarea poeziei înseamnă, prin această exprimare indirectă a emoţiei, devierea spre procedee ale prozei: poezia lui Camil Petrescu, de pildă, ar frapa prin „metoda analizei" şi prin „prozaismul voit al expresiei", pe care numai „cimentul emoţiunii" ar mai păstra-o în cadrele genului liric (*Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *Evoluţia poeziei lirice*, Editura Ancora, Bucureşti, 1927, pp. 411-412). În procesul de tatonare conceptuală, Lovinescu va vorbi chiar despre o intelectualizare directă a senzaţiei, fără filtrul emoţiei: „modernismul" lui Blaga, de pildă, ar veni din pura gestionare a „senzaţiei" sau numai din „domeniul cerebralităţii" („materialul senzaţional se transformă în uzina creierului în material intelectual. Poezia e silită să se mărginească la aportul netransformat al simţurilor; retina sau timpanul ţin locul bătăii inimii ostenite" – „Lucian Blaga", *op. cit.*, reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, vol. IX, *op. cit.*, p. 27, ipoteză valorificată şi în studiul „Poezia nouă" şi, mai departe, în *Istoria literaturii…*: „materialul sensaţional se exprimă direct sau e prefăcut în uzina creierului în material intelectual" – *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, p. 379).

[1] Nu cred că s-ar merge prea departe dacă aprehensiunea lui Lovinescu pentru folclorism şi folclorişti ar fi tradusă tot prin preferinţa pentru rolul individualităţii creatoare, nu pentru autorul anonim şi colectiv – vezi articolul „Un fetiş modern: poezia populară" („Flacăra", nr. 51, 3 octombrie 1915), reluat în *Critice*, IV, ed. I, Editura Steinberg, Bucureşti, 1916 cu titlul „Poezia populară": „nu e «poporul» poetul *Mioriţei* [...] un astfel de «popor» nu există decât în minţile ideologilor. Poetul *Mioriţei* a fost un cioban [...] toţi ciobanii din lume nu vor face la un loc înalta personalitate artistică a unui Goethe sau a unui Dante" (reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. VI, 1988, pp. 69-70).

teoria eroilor a lui Thomas Carlyle (amintit în „Literatura şi critica noastră", 1906) şi cu aplicaţiile ei la sfera literară din scrierile lui Émile Hennequin (*La critique scientifique*, 1888), Jean-Marie Guyau (*L'Art au point de vue sociologique*, 1889) sau Georg Brandes (a cărui lucrare apărută în franceză în 1903 cu titlul *Le Grand homme* e citată în *Istoria civilizaţiei…*)[1].

Conceptul de „sugestie"[2], prin care artistul ar acţiona în direcţia mediului sau a publicului, foarte popular la finele secolului al XIX-lea în jargonul părinţilor psihologiei moderne, ajunge să înlocuiască vechile soluţii ale metafizicii în problema definirii geniului, a omului providenţial sau a calităţii actului artistic. „Forţa" artistului, arată psihologiştii, nu rezidă în abstragerea din contingent, nu se află sub semnul necesităţii supraistorice, cum pretind marii filosofi idealişti, ci în relaţia concretă cu

---

[1] Vezi „Teoria mediului şi literatura noastră" şi suita de articole reunite sub titlul „Literatura şi critica noastră" (ambele apărute în *Paşi pe nisip*, vol. I, 1906) şi „Un fetiş modern: poezia populară" (1915) etc., unde sunt remarcate influenţa modelatoare şi chiar cu funcţie de anticipare a individului asupra mediului ori superioritatea autorului cult asupra autorului aşa-zis colectiv al creaţiilor populare.

[2] *„Acţiunea sugestivă şi molipsitoare a indivizilor de elită asupra colectivităţii"* decretată de Gabriel Tarde în *Legile sociale* poate fi recunoscută în acţiunea de „sugestie" sau în „hipnoza" exercitată de artist asupra publicului, teoretizată de Émile Hennequin în *Écrivains francisés* (1889). Despre „puterea de sugestie" a scriitorului de talent asupra mediului scrisese şi Lovinescu (vezi „Literatura şi critica noastră"; reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. I, p. 36). Pentru o perspectivă pragmatică asupra influenţei exercitate de teoria individului creator a lui Tarde spre teoria geniului artistic modelator de medii a lui Hennequin, vezi Thierry Roger, „La pensée du dedans: É. Hennequin ou la refonte psychologique de la critique littéraire", *Fabula/ Les colloques*, „L'anatomie du cœur humain n'est pas encore faite": Littérature, psychologie, psychanalyse, URL: http://www.fabula.org/colloques/document1636.php: „raportul artist/ public trebuie să fie gândit pe modelul *sugestiei*. Artistul, acest «conductor spiritual» de care vorbeşte prefaţa la *Écrivains francisés*, este un *hipnotizator*, un fascinator care magnetizează conştiinţele: «Orice relaţie umană, orice cooperare îndeosebi este deci o sugestie. […] Sufletul unui om mare poate pune în mişcare un milion de braţe ca şi cum ar fi ale sale; sufletul unui mare artist poate să freamăte într-un milion de sensibilităţi individuale, aducând bucurie ori suferinţă neamului său. Istoria unei naţiuni, a unei literaturi este istoria acestor măreţe transfuzii de unde vitale»".

un public pe care îl fascinează fiindcă îi cunoaşte morfologia, aşteptările, speranţele etc., adică asupra căruia exercită o presiune informată, de genul celei exercitate de medic asupra pacientului. Lovinescu s-a folosit mai sistematic de acest concept în *Mutaţia valorilor estetice*, pe urmele psihologului Fr. Paulhan, care, într-un studiu asupra limbajului[1], remarcase diferenţa dintre valorile „noţionale" şi cele „de sugestie", creatoare de emoţie. Când enciclopedia artistului şi a publicului nu mai coincid, duce Lovinescu raţionamentul mai departe, valorile „de sugestie" se pierd şi se instalează procesul de „mutaţie a valorilor estetice".

Există însă o fină deplasare de accent între opiniile critice de tinereţe cu privire la relaţia dintre autor şi mediu („Teoria mediului şi literatura", „Literatura şi critica noastră" etc.) şi perspectiva din *Istoria civilizaţiei...* Dacă în articolele din *Paşi pe nisip* influenţa lui Schopenhauer (*via* Maiorescu) părea mai puternică decât influenţa determinismului de tip Taine (şi poate Marx), ponderea individualităţii creatoare fiind considerată superioară influenţei mediului sau chiar imună la amprenta acestuia, *Istoria civilizaţiei…* pariază mai mult pe aportul constructiv al mijlocităţii, al mediocrităţii, al formei fără fond – altfel spus, pe impactul mediului asupra artiştilor. În 1906, Lovinescu se opunea lui Dobrogeanu-Gherea (autor al binecunoscutului „Decepţionismul în literatura română" şi al investigării cauzelor sociale ale pesimismului eminescian[2], care-l conduseseră pe Ibrăileanu la a afirma că poezia lui Eminescu e produsul „cauzelor eminescianismului" – vezi „Curentul eminescian", 1901) prin concluzia „Byron a creat byronismul, şi nu byronismul pe Byron"[3]. Poziţia lui Lovinescu din 1906 este mai curând anti-deterministă: pe urmele lui Schopenhauer, el susţine că optimismul lui Alecsandri, ca şi pesimismul lui Eminescu, au cauze pur psihologice, că nu ideile Revoluţiei Franceze, promisiunile umanismului şi ale democraţiei ar fi responsabile de iluziile şi deziluziile scriitorilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cum susţinea Dobrogeanu-Gherea[4], cât nota

[1] *La double fonction du langage*, Félix Alcan, Paris, 1929.

[2] Vezi „Eminescu", în „Contemporanul", nr. 9, martie 1887.

[3] „Literatura şi critica noastră", reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. I, p. 24.

[4] „În loc de dreptate, obijduirea săracilor şi celor mici; în loc de linişte şi pace, un război sângeros care se urmează în sânul societăţii sub forma liberei concurenţe; în locul egalităţii, o groaznică neegalitate economică, nemaipome-

sufletească a marilor „eroi" (scriitori), care au marcat *ei* mediul, prin reflecţia lor personală ireductibilă la mersul ideilor în epocă. În *Istoria civilizaţiei…*, accentul va fi, în schimb, sensibil modificat: ponderea ideologiei franceze asupra opţiunilor sociopolitice şi literare autohtone este susținută prin apel la „lege" (legea sociologică a imitaţiei), variabila psihologică a temperamentului fiind deseori redusă la statutul de ipoteză *ad hoc* pentru explicarea unor cazuri ce par să se sustragă legii, iar „omul social" prevalând ca obiect de studiu asupra individului irepetabil. În *Istoria civilizaţiei…*, Schopenhauer e surclasat de Taine, de Tarde ş.a., iar pe teren autohton, în locul lui Maiorescu se dovedeşte mai util Gherea, prin tezele care scot în relief amprenta ideologiei asupra literaturii. (Se poate conchide, aşadar, că impactul gândirii lui Dobrogeanu-Gherea asupra lui Lovinescu a avut o consistență deloc neglijabilă, cel puțin în patru privințe: teoria influenţei mediului ca influență a ideologiei franceze revoluționare din „Decepționismul în literatura română", teoria determinaţiunii şi teoria evoluţiei în salturi din „Post scriptum sau Cuvinte uitate" şi, nu în ultimul rând, teoria formelor sociale care, în anumite cazuri, ar preceda fondul, din „Asupra socialismului în ţările înapoiate". Din acest punct de vedere, aşa cum am arătat şi în capitolul anterior, Lovinescu are mai multe în comun cu gândirea lui Dobrogeanu-Gherea decât cu a istoricului burgheziei Ştefan Zeletin.)

Dacă imaginea tinerilor „veniţi de la Paris cu sufletul plin de democraţia franceză şi de idei umanitare"[1] era un cadru de discuţie gherist ironizat de Lovinescu în 1906, pe măsură ce soluţia formelor generatoare de fond îi acaparează interesul, ironia dispare şi influenţa ideilor franceze asupra minţilor paşoptiste capătă la el caracter de lege. Favorabilă punctului de vedere din *Istoria civilizaţiei…* va fi, deci, perspectiva care, susţinând rolul modelator al individului (scriitorului) asupra mediului, nu exclude, ci încurajează adaptabilitatea acestuia la

---

nită pe pământ. În locul libertăţii, o crudă robie economică: minele întunecoase, fabricile fără aer, nesiguranţa zilei de mâne", aşadar „[c]eea ce fu 1789 pentru Europa, 1848 fu pentru noi. […] Iluziile Apusului s-au repeţit" („Decepţionismul în literatură", în „Contemporanul", nr. 8, februarie 1887; reprodus în Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, ed. cit., vol. VI, 1979, p. 55, 59).

[1] „Literatura şi critica noastră", în *op. cit*. pp. 31-32.

„spiritul veacului", adică promisiunea transformării formei în fond sub acţiunea imitaţiei şi, ulterior, a diferenţierii – traseu pe care sunt stimulaţi să se înscrie toţi moderniştii. Între imobilitatea geniului schopenhauerian, egal cu sine şi inapt la relaţii cu societatea în care trăieşte, şi mediocritatea utilă pe care nu se sfia s-o preţuiască Brunetière, Lovinescu stă clar de partea celui ce a introdus evoluţionismul în studiul genurilor literare.

Dar legile imitaţiei nu acţionează în literatură numai proiectiv, ci şi retroactiv: în ipostaza sa de forţă „reacţionară", ţinând mai curând de cultură sau de fond, decât de civilizaţie, prin imitarea trecutului literatura e apropiată, tipologic, de Reformă („revenirea la forme vechi, considerate ca pure şi alterate numai în decursul veacurilor […] o întoarcere la creştinismul primitiv, adică la textul evanghelic" – *IC*, 322). N-ar fi vorba numai de aşa-numita literatură tradiţionalistă, ci de un comportament universal al literaturii, verificat în succesiunea curentelor, de la Renaştere, la clasicism, romantism etc. Aşa cum Reforma e, după Lovinescu, „reacţionară", fiindcă „Luther combate raţiunea şi liberul arbitru", iar „toţi reformatorii se arată duşmanii revendicărilor sociale ale timpului", tot aşa şi „[î]n literatură sau în artă prestigiul trecutului e, de asemenea, considerabil" (*IC*, 322). Revoluţia Franceză însăşi are cota ei de privit în urmă când îşi ia ca model Sparta, Atena şi Roma republicană. Lovinescu ar dori, se poate deduce, să corecteze acest paseism al literaturii, pentru ca literatura să-şi imite mai degrabă propriul prezent. Totuşi, survine întrebarea: nu cumva literatura europeană zisă astăzi modernistă şi chiar moderniştii noştri, promovaţi de Lovinescu, practică aceeaşi imitare a trecutului, însă cu alte mijloace şi scopuri decât clasicii sau romanticii? Dacă mentalitatea tradiţionalist-evoluţionistă a lui Kogălniceanu sau Reforma sunt exemple de imitare a trecutului, ce se poate spune despre poezia modernistă – de la Mallarmé la Ezra Pound – cu întoarcerea ei spre sursele ei greco-romane, galo-romane sau provensale, dar şi extrem orientale etc., cu dezideratul purificării limbajului, al ajungerii la verbul originar prin eliminarea urmelor instituţionale din limbaj şi crearea unei relaţii nemediate cu el – similară tipului de relaţie a protestanţilor cu litera Scripturilor? Modul în care concepe Lovinescu literatura modernă în sens larg şi literatura (poezia) modernistă în sens restrâns n-are totuşi legătură cu această pasatofilie pe jumătate

autentică, pe jumătate trucată din care-şi extrag poetica un Mallarmé sau un Pound (căci modernitatea este, totuşi, preoteasa ideii de *tabula rasa* în raport cu tradiţia). Pentru Lovinescu, ideea de modernitate literară rămâne esenţialmente civilizatoare şi formalizantă: este reversul dezicerii vest-europene de instituţii şi de clişee ale limbii şi ale culturii.

Pe de altă parte, „imitaţia trecutului" ca formă a „imutabilităţii" (conform definiţiei lovinesciene a conservatorismului *apud* Spencer, *IC*, 324) ar fi, pe lângă cauzele generale, împărtăşite cu inerţia psihologiei colective în genere şi cu a poporului român în special, o cauză particulară a rezistenţei la schimbare, emanată din sfera literaturii. Predispoziţia pentru „imitaţia trecutului", nu a prezentului, ar separa literatura, arta sau religia de ştiinţă şi de tehnică: „Imitaţia trecutului nu se dezlănţuie egal în toate domeniile civilizaţiei omeneşti; sunt domenii, chiar, în care nu are niciun fel de acţiune. În ştiinţă sau în tehnică nimeni nu se pune sub autoritatea trecutului; după un scurt «duel logic», noile invenţii izgonesc cu desăvârşire formele vechi; industria şi medicina trăiesc astfel într-un continuu provizorat […] Nu tot aşa şi în alte domenii, ca în domeniul organizaţiei sociale, în artă, în credinţe religioase, în care prestigiul trecutului exercită o acţiune disproporţionată" (*IC*, 321). Este aici o contradicţie evidentă cu pasajele care evidenţiau rapiditatea şi universalitatea difuzării noilor forme din artă, dictată de legea sincronismului („orice formă de artă apărută într-un centru artistic se propagă aproape instantaneu peste toată Europa"; „nu este manifestare de artă occidentală care să nu fi avut repercusiuni şi la noi" – *IC*, 269-270). Prima ipostază, a literaturii *qua* formă de civilizaţie propagată instantaneu era menită să apere raţiunea de a fi a unei literaturi modern(ist)e, cerută de o societate modernizată – teză care se confundă cu întreaga activitate critică şi istoriografică a lui Lovinescu. A doua ipostază, a literaturii ca fond cultural inerţial (alături de religie, organizare socială etc.), care cu greu acceptă să găzduiască inovaţia, are în vedere acele strategii de promovare a literaturii patronate de corifeii sămănătorismului, ai poporanismului şi ai gândirismului incipient: e modul adversarilor lui Lovinescu de a percepe literatura. Lor li se atribuie slujirea unei literaturi care se refugiază în trecut, în căutarea unor compensaţii mai mult sau mai puţin fictive. Problema, în cazul acestora, n-ar fi, crede Lovinescu, relaţia mai fastă cu trecutul, decât cu

prezentul, ci inexistenţa acelor valori ale trecutului pe care literatura tradiţionalistă sau ne-modernistă pretinde a le reînvia – lipsa unui „corpus" credibil ştiinţific al aşa-zisei tradiţii româneşti invocate de tradiţionalişti („tradiţionalismul real presupune existenţa unei *epoci clasice*. Pentru un popor care nu are o tradiţie certă în niciuna din ramurile activităţii intelectuale sau sociale, necum o epocă clasică de supremă expansiune a tuturor forţelor materiale şi morale, tradiţionalismul nu poate fi decât sau un fenomen de istorism, explicabil prin pasiunea cu care specialiştii studiază formele trecutului, sau de romantism social şi poetic […], sau de evoluţionism ştiinţific aplicat neştiinţific la societăţi ce au o altă dezvoltare, sau, mai ales, o puternică armă de luptă a inadaptabililor împotriva mersului firesc al societăţii noastre" – *IC*, 340). Tradiţionalismul e demis, încă o dată, ca imitare a unui trecut fals(ificat) conform unor şabloane importate din Vest, fapt care confirmă, după Lovinescu, acţiunea legilor imitaţiei, în loc să o infirme: „Constatând tradiţionalismul literaturii române, nu înseamnă că sub acest raport n-am fost în sfera de influenţă a Apusului. […] nu este manifestare de artă occidentală care să nu fi avut repercusiuni şi la noi" – *IC*, 221). Caracteristică acestei imitaţii a trecutului ar fi proliferarea literaturii cu *inadaptaţi*, a oamenilor care nu-şi găsesc locul în prezent, tip de literatură pe care Lovinescu îl doreşte eradicat în favoarea unei literaturi cu „adaptaţi" la „mersul firesc al societăţii noastre" – oricât de reprobabili moralmente („ciocoi", „parveniţi" etc.)[1]. Rostul de a fi al tradiţionalismului ar sta, nu cum cred artizanii şi avocaţii lui, în respingerea importurilor necritice din Vest, ci – aşa cum este de părere

[1] De altfel, criticarea burghezului a fost considerată ca intrinsecă etosului burghez, etos generat, dar şi strivit de relaţia cu capitalul – vezi analiza pieselor lui Ibsen în Franco Moretti, *The Bourgeois* Verso, London, New York, 2013: burghezul în relaţie cu capitalul devine şi victimă, şi călău (*ibid.*, p. 175); succesul burghezului e un amestec de „imoralitate şi legalitate", care e și „precondiția reuşitei burgheze" (*ibid.*, p. 176). O literatură a epocii burgheze nu poate, prin urmare, releva „meritele pozitive" ale actorilor săi fără a le însoţi de o critică a condiţiilor lor de existenţă şi de legitimare: „Baudelaire, Flaubert, Manet, Machado, Mahler. Tot ceea ce fac ei este o critică a vieţii burgheze; tot ce au sub ochi e viaţa burgheză" (*ibid.*, p. 179). Consens deplin, se pare, cu teza celor două modernităţi antagoniste, artistică şi societală, expusă de Matei Călinescu în lucrarea sa *Cinci feţe ale modernităţii* (1987).

Lovinescu – în confirmarea forţei nivelatoare exercitate de un „spirit al veacului": tradiţionaliştii imită şi ei aspecte din viaţa culturală a momentului, ca orice alt actor prins în vria (inter)dependenţelor.

Pe de altă parte, imitarea trecutului în literatură e strâns legată de (sau duce la) pierderea valorii emoţionale sau „de sugestie" a operei literare – devenind astfel un argument capital în teoria mutaţiei valorilor estetice. Astfel, acea imagine a Renaşterii, atribuită lui John Ruskin, ca „reconstituire «ştiinţifică» a unei «arte» simţite odinioară", în care „artistul nu mai exprimă ceea ce vede şi simte, ci ceea ce ştie şi deduce dintr-o noţiune prealabilă" (*IC*, 326) funcţionează ca o sinteză ori ca un preambul *sui generis* al teoriei mutaţiei valorii estetice, a pierderii emoţiei estetice în procesul de reconstituire (doar) noţională şi (doar) ştiinţifică, documentară, a operei, pe măsură ce imitarea prezentului se transformă în imitarea trecutului. Totuşi, Lovinescu nu e atât de sceptic precum Ruskin în privinţa Renaşterii, în măsura în care distinge în creaţiile renascentiste nu numai imitaţia trecutului, ci şi o diferenţiere semnificativă, originală în raport cu oricare dintre vechile tipologii ale artei (*IC*, 328).

La ipostaza formală a literaturii va apela Lovinescu şi când îşi reprezintă modernismul literar ca o formă menită să confirme fondul societal burghez (o formă cerută, deci, de un fond deja constituit). Convins de afinitatea structurală a literaturii – ca forţă „reacţionară" – cu valorile trecutului (ca „imitaţie" formală a trecutului, dar şi ca parte a culturii – deci ca *fond*), Lovinescu este la fel de convins că literatura trebuie stimulată să reflecte şi valorile prezentului, neputând face asta decât ca formă, cel puţin într-o primă etapă. Aşa se naşte una dintre puţinele, dar marcantele disfuncţii conceptuale din *Istoria civilizaţiei…*, care se va accentua în *Istoriile* literare lovinesciene, în cea din 1926-1929 şi în compendiul din 1937: ipostaziată când ca formă (civilizaţională), când ca parte a fondului (cultural), literatura e poziţionată când în avangarda culturii – ca *formă* de civilizaţie importată, alături de telefon, radio, constituţie, cod juridic modern etc., graţie evoluţiei în salturi specifice popoarelor tinere –, când în ariergarda civilizaţiei – ca factor de *fond* susceptibil de evoluţie lentă, inerţial, reacţionar sau conservator, mai predispus la imitarea trecutului, decât a prezentului.

Eforturile criticului-ideolog se vor concentra deci, atât în *Istoria civilizaţiei…*, cât şi în istoriile literare, pe stimularea trecerii literaturii de la statutul de parte a fondului (a culturii) la acela de formă civili-

zaţională care, prin diferenţiere, va determina în timp şi „sincronizarea" fondului cultural cu nivelul civilizaţional atins de societatea românească a momentului. Pentru aceasta, literatura (*i.e.* scriitorii activi) trebuie să ia act de faptul că imitarea trecutului ante-burghez, reflectarea lui nostalgică şi idealizantă nu sunt dezirabile, aşa cum nu este oportună nici criticarea prezentului recent intrat sub zodia capitalismului şi a instituţiilor moderne[1]. Provocarea stă, aşadar, în a literaturiza prezentul, nu trecutul (literaturizarea trecutului fiind un fapt banal, în logica sus-discutatei tendinţe naturale a literaturii de opune rezistenţă noului). Lovinescu desfide, ca atare, literatura care face din trecut „un duşman al prezentului" (fiindcă „e mult mai uşor să idealizezi un trecut convenţional decât să te inspiri, cu elemente veridice, dintr-un prezent, care pare întotdeauna prozaic" – *IC*, 230), literatura care practică, „sub forma tăioasă a satirei sau sub forma lirică a regretului trecutului", „o critică aspră a revoluţiei noastre sociale şi culturale"[2] (*IC*, 45). Critica prezentului operată *via* literatură e, după Lovinescu, un simptom al

[1] Oricât ar părea de deplasat, trebuie acceptat că promotorii realismului socialist vor fructifica acelaşi tip de argumentaţie: literatura şi scriitorii trebuie să promoveze şi totodată să participe la crearea valorilor prezentului; ei sunt *şi* subiect, *şi* obiect al unui proiect sociopolitic şi economic în curs de consolidare, ca atare, criticismul, când apare, trebuie să aibă un sens constructiv, nu unul desfigurator, minat de scepticism sau pesimism. Modul în care Lovinescu demite relevanţa trecutului, a actorilor săi (de la nobilime la ţărănime) şi a stărilor sale morale şi intelectuale (nostalgia, melancolia, inadaptarea) cerând promovarea noilor hibrizi sociali (ciocoiul, parvenitul, ruralul urbanizat etc.) şi a noilor „situaţii" moral-intelectuale create de capitalism va funcţiona şi în programul de promovare a proiectului socialist, după 1945: demiterea actorilor trecutului burghez, privilegierea noilor tipologii sociale şi intelectuale, a unui etos optimist sau utilitar, nu a melancoliilor demobilizatoare, a personajului în curs de adaptare la noua societate (în pofida inerentelor derapaje, dar cu promisiunea surmontării lor), nu a inadaptatului fără leac, toate acompaniate de perpetuarea aporiei scriitorului imaginat şi ca subiect, şi ca obiect al unei lumi *în construcţie*, pe care e aşteptat s-o reflecte în timp real, nici *ante factum*, nici *post factum*.

[2] Situaţia va fi semnalată şi de Ibrăileanu, care sesizează „schizofrenia" paşoptistului Alecu Russo, saltaţionist în proiectul politic, dar conservator sau evoluţionist organicist în scrierile cu caracter literar (vezi articolul „Complectări", 1925).

inadecvării generat de necunoaşterea direcţiei de mers a istoriei; unde Maiorescu constatase existenţa unor forme culturale vide, neaderente la un fond autohton, Lovinescu observă, invers, existenţa unor „forme sociale" (în proces de a se consolida ca fond) şi inexistenţa, regretabilă, a unor forme cultural-literare (spirituale) echivalente: „Între spirit şi materie s-a săpat, astfel, o prăpastie. Prin acţiunea creatoare a ideologiei apusene şi prin influenţa capitalismului, societatea noastră şi-a schimbat, revoluţionar, structura; pe largi temelii agrare s-a ridicat o civilizaţie burgheză. Pornind din stratele adânci ale sufletului, literatura n-a putut însă ţine pasul revoluţiei formelor sociale" (*IC*, 45). Ideea revine şi în volumul al patrulea al *Istoriei literaturii române contemporane*, *Evoluţia „prozei literare"* (1928), unde calitatea reacţionară a literaturii e consemnată ca „firească" (*i.e.*, fatală, în ordinea naturii sale): „Pe când societatea noastră s-a dezvoltat în sensul diferenţierii şi, deci, al evoluţiei, prin creaţia unei pături orăşăneşti şi a unei burghezii naţionale cu caractere de omogeneitate etnică, ideologia şi, mod şi mai firesc, literatura, a procedat invers, prin negaţia evidenţei. De aci misticismul ţărănesc al mai tuturor curentelor culturale din ultima jumătate de veac: ţăranul a fost privit ca singura realitate economică, socială şi sufletească a poporului român"[1].

Totuşi, întreg efortul lui Lovinescu se va mobiliza pentru corectarea acestei naturi a lucrurilor, măcar în ce priveşte literatura.

Programul sincronizării literaturii cu societatea – a formelor culturale cu fondul civilizaţional sau a fondului cultural cu formele civilizaţionale (nu trebuie abuzat de rigoare acolo unde nici Lovinescu nu o face) – pare, în anumite momente, prioritar selecţiei literare pe criterii estetice: autorul *Istoriei civilizației…* va recunoaşte, prin urmare, superioritatea estetică a literaturii critice la adresa formelor burgheze[2]

---

[1] *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, *Evoluţia „prozei literare"*, Editura Ancora, Bucureşti, 1928, p. 317.

[2] Aşa cum Albert Thibaudet remarcase, în *Republica profesorilor* (1927), superioritatea estetică a oamenilor de dreapta („dextrogirii") – atitudine invocată de Antoine Compagnon în serviciul ideii de antimodernitate (*Antimodernii*, 2005). Mirat de „inexistența unui curent cultural de caracter revoluționar", care să dubleze revoluția din plan civilizațional, și răspunzându-și apoi, apodictic, cu „literatura este de la sine o forță reacționară" (*IC*, 220), Lovinescu

(literatură apărută îndeosebi în spaţiul moldovean – *IC*, 45), însă talentul nu le scuză scriitorilor criticişti inocenţa (citeşte „ignoranţa") în ce priveşte sensul de mers al istoriei. Trebuie constatat şi că prozatorii sunt mai frecvent „certaţi" de Lovinescu decât poeţii pentru păcatul nesesizării sensului istoriei (probabil în virtutea mai mult sau mai puţin evidentei asimilări a prozei cu forma sau cu civilizaţia, iar a poeziei cu fondul sau cu cultura). Astfel, începând cu Nicolae Filimon şi cu Duiliu Zamfirescu, Lovinescu observă că „literatura română priveşte cu ură şi vervă satirică pe parvenit […] fără a ţine seamă de meritele lui pozitive" (*IC*, 228). Ciocoiul sau parvenitul ar fi fost necesar, prin urmare, să fie valorificat şi ca personaj cu aspecte pozitive sau ale cărui defecte ajung să se constitue într-o masă critică pozitivă – a burgheziei ofensive, care se justifică prin propriul drept la existenţă (probabil cu patosul constructiv al unui Balzac, unde lipsa de morală a cămătarului, a bancherului sau a parvenitului participă la edificarea unei noi morale). Linia satirizării burgheziei în literatura noastră e urmărită de Lovinescu, mai departe, prin Eminescu (cu „misticismul lui naţional" şi cu „inadaptabilitatea temperamentală" manifestate „tocmai prin ura prezentului" – *IC*, 224[1]) şi mai ales prin Caragiale, care, mai acut decât Eminescu, a „reprezentat expresia cea mai pură a junimismului" (*IC*, 224) – autor pentru care critica prezentului, susţine Lovinescu, nu implică (sau nu se justifică prin) idealizarea compensatorie a trecutului, ca la tradiţionalişti. Caracter „pur junimist" şi „antiburghez", Caragiale manifestă „inteligenţă critică, ură faţă de noua burghezie în proces de formaţie, fără rădăcini însă în humusul etnic al poporului român. El nu reprezenta un interes de clasă, ci un puternic spirit de observaţie îndreptat asupra propriului său mediu de origine şi de formaţie; nu era nici un romantic

constatase şi el că literatura şi cultura par eminamente fructele reacţiunii. Ideea comună va fi fost aceea că indivizii activi (revoluţionarii) produc civilizaţie, în vreme ce pasivii (reacţionarii) produc cultură.

[1] Şi Ibrăileanu remarcase inadecvarea gândirii lui Eminescu la „necesitatea" istorică (vezi „Darwinismul social", 1892, „Curentul eminescian", 1901). Adversari în felul în care imaginează viitorul sociopolitic şi economic al statului român, Ibrăileanu şi Lovinescu sunt perfect de acord asupra cecităţii eminesciene în faţa istoriei; nu e singurul moment în care cei doi critici împărtăşesc aceleaşi concluzii, dincolo de divergenţele de principiu.

al trecutului, nici un vizionar al viitorului, ci un realist. […] de pe obrazul burgheziei biruitoare smulge masca apuseană, pentru a-i arăta sufletul oriental" (*IC*, 224). Prin inadecvare sociologică, opera lui Caragiale ar fi mers deci „împotriva sensului istoric al formaţiei civilizaţiei noastre" şi ar fi „ridiculizat cele mai nobile câştiguri ale timpurilor noi", cerând să fie calificată drept „reacţionară" „prin negaţia prezentului şi, mai ales, a viitorului" (*IC*, 224). Este cea mai serioasă invalidare de pe principii raţionaliste a operei lui Caragiale: tocmai „realismul" lui e incriminat aici, acel realism care, deşi distinge în amănunt toate hibele societăţii prezentului, n-ar pătrunde şi sensul istoriei. „Obiectivarea" – admirată, ca „metodă", în romanul *Ion* al lui Rebreanu – nu e prizată în cazul lui Caragiale fiindcă nu ajunge să cuprindă şi sensul istoriei sau fiindcă pare a se poziţiona în răspăr cu acesta. Nu e suficientă, aşadar, obiectivarea: ea trebuie să facă în aşa fel încât să nu rateze dimensiunea teleologică a istoriei. De altfel, Lovinescu va analiza texte ale lui Caragiale şi va ajunge la concluzia că, spre deosebire de Gh. Brăescu, Caragiale e un scriitor mai puţin obiectiv[1]. Se poate răspunde însă că obiectivarea rezidă la autorul *Momente*-lor nu în calitatea discursului sau a stilului, ci în lipsa de *pasiune* sau în astuţia ascunderii pasiunii pentru o referinţă oarecare – trecutul istoric, „humusul etnic", o anumită clasă socială etc. Dar Lovinescu exact asta nu acceptă din filosofia lui Caragiale: cinismul, lipsa pasiunii. Acel Caragiale care *nu e robul niciunei pasiuni*[2] nu poate fi modernul care să dea fresca societăţii burghezo-capitaliste pentru simplul fapt că un

[1] *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, *op. cit.*, p. 310. În măsura în care exhibă atitudinea scriitorului faţă de personaje, satira caragialiană se înscrie pentru Lovinescu mai curând în categoria „artei cu tendinţă".

[2] A unei pasiuni de tipul simpatiei pentru ţărănime detectate de Ibrăileanu în *Păcat…* sau în *Năpasta*, de pildă. Proclamând antiliberalismul structural al satirei caragialiene, Lovinescu confirmă interpretarea ideologiei lui Caragiale din *Spiritul critic în cultura românească*, dar nu consideră că ţărănimea ar beneficia în literatura acestuia de un ochi mai binevoitor. În concepţia lui Lovinescu, critica antiliberală camuflată în această literatură n-ar fi dublată, cum credea Ibrăileanu, de compasiunea pentru ţărănime, ci pare mai degrabă emanaţia unei umori universal negatoare, de „om rău", aşa cum păruse şi la Ibrăileanu în secvenţele care preparau devoalarea dedesubturilor antiliberale ale lui Caragiale, din capitolul dedicat acestuia în *Spiritul critic*…

asemenea autor ar trebui să simtă un oarecare atașament față de proiectul burghez, să fie un ideolog al acestuia şi să poată imagina prezumtiva transformare a calităţilor vizibil negative ale ciocoilor şi ale parveniţilor în calităţi pozitive (altfel spus, să admită că formele negative pot genera un fond pozitiv[1]). Dar aceasta nu se poate face fără o anume doză de idealism sau de inocenţă, pe care „realismul" cinic al lui Caragiale refuză să o producă. De unde amărăciunea constatării lovinesciene: „Înainte de a avea o literatură burgheză, i-a fost dat literaturii române să aibă un astfel de talent antiburghez" (*IC*, 224).

În condițiile în care artiștii sunt prizonierii „propriei sensibilități", iar oamenii „de cugetare și de știință" nu reușesc nici ei o sincronizare ideologică satisfăcătoare (*IC*, 233), soluţia avansată de autorul *Istoriei civilizaţiei…* pentru obținerea unei literaturi române contemporane sincronizate se înscrie în continuarea soluţiilor sale din domeniile economic, social şi politic: import (imitaţie) urmat de protecţionism (sau diferenţiere în funcţie de specificul naţional). Dacă „independenţa economică nu se poate căpăta decât prin crearea industriei naţionale", nu e mai puţin adevărat, susţine Lovinescu, că „aceasta nu se poate realiza decât prin protecţionism", fiindcă „[l]iberalismul economic convine unei burghezii intrate de mult în faza capitalismului industrial; ţărilor ce abia evoluează spre această fază le convine însă protecţionismul" (*IC*, 19). Protecţionismul din zona politico-economică ar echivala, în sfera culturii, cu protejarea specificului naţional, iar „naţionalizarea capitalului" – cu edificarea unei literaturi naţionale. Dar dacă protecţionismul e util într-o fază de oarecare maturitate a economiei naţionale, pentru a contracara un „element distrugător" de tipul unei industrii străine care ar concura o industrie naţională

[1] În acest sens, pledoaria pentru cultivarea mediocrităţii sau a formelor goale potenţial creatoare de fond din articolele îndreptate contra lui Maiorescu trebuie înţeleasă, la Lovinescu, în acord cu pledoaria sa pentru crearea unor personaje reprezentative pentru etosul burghez – simboluri ale mediocrităţii. Ideea mediocrităţii *qua mijlocitate* e constitutivă însăşi ideii de burghezie ca *middle class*, aşa cum arată istoria conceptului (vezi Reinhart Koselleck, *Conceptele şi istoriile lor*, *op. cit*., pp. 356-413, îndeosebi subcap. „Strategii de legitimare a păturilor de mijloc burgheze"; *cf.* Immanuel Wallerstein, „Bourgeois(ie) as Concept and Reality", „New Left Review", I/ 167, 1988).

incipientă, de o mai mare utilitate se dovedeşte totuşi, într-o primă fază, recurgerea la „experienţa şi participarea" străinilor sau, în termeni sociologici spus, apelul la imitaţie: „Ceea ce a încetinit dezvoltarea industriei româneşti e încăpăţânarea guvernelor de a nu recurge la experienţa şi participarea streinilor. Istoria economică ne arată însă că orice burghezie naţională se dezvoltă prin acţiunea unei burghezii streine: «ceea ce interesează o ţară e funcţia socială a capitalului, nu naţionalitatea indivizilor ce mânuiesc capitalul». Politica economică «prin noi înşine» trebuie deci înţeleasă în sensul unui protecţionism al industriei naţionale, fără înlăturarea capitalului şi a experienţii streinilor. […] Numai după ce vom fi trecut de această fază se va pune problema naţionalizării capitalului cu toate întreprinderile industriale, formula independenţii definitive a oricărui stat" (*IC*, 19).

Aşadar nu putem spera la o cultură naţională (naţionalizarea capitalului) fără a trece prin faza recurgerii la „experienţa şi participarea" străinilor. În jargonul literaturii, asta înseamnă acceptarea acţiunii modelatoare a influenţelor sau a „formelor" străine – de la simbolism la „extremismele" literaturii de avangardă. Este argumentul raţionalist şi totodată realist prin care Lovinescu se opune principial tuturor celor care, de la N. Iorga la Nichifor Crainic, nu admit din principiu alterarea „fondului" nostru cultural prin imixtiunea „experienţei" străinilor, promovând un „protecţionism" exagerat, în apărarea unei „industrii naţionale" – citeşte culturi sau tradiţii naţionale, care încă nu şi-a produs dovezile (*IC*, 334-337). Dacă se desparte, astfel, net de tradiţionalişti, Lovinescu se întâlneşte – în acest punct central al doctrinei sale care transpune modelul politic liberal în cel literar – cu nimeni alţii decât cu conservatorii: punctul comun e recunoaşterea necesităţii importului de capital străin sau al ajutorului străinilor, abia după aceea putând începe discuţiile privitoare la aplicarea sau nu a măsurilor protecţioniste, de favorizare a valorilor interne.

Teoria imposibilităţii de a eluda influenţa străină existase, înainte de Lovinescu şi de Ibrăileanu, chiar la Maiorescu, al cărui „străinism" (*i.e.* favorizare a influenţei germane asupra unei culturi române fără tradiţie, dar pe cale de a-şi construi una) fusese blamat în epocă de

liberali şi de tabăra lui B.-P. Hasdeu[1], acuzaţie pe care Maiorescu o respinsese însă cu tărie, afirmând că politica sa merge tot în favoarea ideii naţionale[2].

Vechiul combatant al tendenţionismului în artă sau al confuziei eticului cu esteticul din „Arta şi morala"[3] e, prin urmare, convins acum că „[î]n orice operă de artă se ascunde, involuntar, şi o atitudine faţă de viaţa socială" (*IC*, 222) şi decide să înlăture „prejudecata îndărătnică a imposibilităţii unei literaturi burgheze şi, în orice caz, a lipsei ei de valoare etnică" (*IC*, 238), prejudecată propagată de adepţii „ţărănismului exclusiv" în literatură. O prejudecată similară urmăreşte Lovinescu să demonteze şi în *Istoria literaturii române contemporane*, volumul al

---

[1] Conexiunea între străinismul maiorescian şi politica promovării capitalurilor străine în economie o făcuse deja liberalul fost junimist George Panu, în *Amintiri de la Junimea din Iaşi*, *op. cit.*, p. 67: „Curioasă coincidenţă. Atunci se făcea apel la literatura străinilor. Azi se face apel la capitalurile străine. Şi într-un caz şi într-altul, eroare! Şi atunci nimeni nu era sistematic contra literaturei străine, dovadă că toţi poeţii şi literatorii naţionalişti împrumutaseră cu amândouă mâinile din literatura franceză, italiană, rusască etc. […] Iar dl Maiorescu, exagerând, avea aerul să cadă în cealaltă extremitate, adică să pretindă […] că fără cunoaşterea şi imitaţiunea literaturei germane este cu neputinţă înfiinţarea unei literaturi româneşti înfloritoare".

[2] Titu Maiorescu, *Direcţia nouă în poezia şi proza română*, în Titu Maiorescu, *Opere*, *op. cit.*, p. 210: „Nici un singur articol din «Convorbirile literare» în genere, nici o singură propoziţie scrisă sau pronunţată de mine îndeosebi nu susţine cosmopolitismul; atât eu, cât şi ceilalţi membri ai «Junimii» din Iaşi suntem partizani ai ideii naţionalităţii". Naţionalismul junimist n-ar fi fost însă compatibil cu exaltarea descendenţilor din Şcoala Ardeleană, ci cu o filtrare critică a istoriei naţionale: „în «Convorbirile literare» s-a susţinut totdeauna naţionalismul de către fiecare dintre noi, dar – ce e drept – nu ca pretext pentru a ascunde sub drapelul şi sub strigătul lui «Ştefan cel Mare» şi «Mihai Viteazul» toate mizeriile şi cruditătile celor nechemaţi şi nealeşi, ci ca punct de pornire pentru o dezvoltare mai energică şi mai conştienţioasă a activităţii literare şi ştienţifice în mijlocul poporului român" (*ibid.*, pp. 211-212). Aşadar conservatorii junimişti asumă naţionalismul când le este imputat cosmopolitismul. Reinhart Koselleck documentează însă şi cazul definirii naţionalismului „ca pe o premisă a cosmopolitismului" (*Conceptele şi istoriile lor*, *op. cit.*, p. 204).

[3] Articol apărut în *Paşi pe nisip*, vol. II (1906), unde Lovinescu, înscenând, între altele, o conversaţie cu G. Ibrăileanu, se pronunţă împotriva „artei cu tendinţă", adică a vizibilităţii „atitudinii scriitorului" în operă.

patrulea, dedicat prozei, unde pledează pentru proliferarea tematicii urbane, care „chiar dacă nu aduce prin sine nicio calificaţie estetică", „impune totuşi o lume nouă cu probleme noi, de o psihologie mai complexă şi, oricât ar părea de paradoxal, se poate afirma că aduce chiar cu sine *psihologia*, posibilă decât de la anumite forme de civilizaţie" şi că, „fără a-şi mări prin sine calificaţia estetică, e incontestabil, prin urmare, că *literatura urbană* deschide noi şi bogate perspective şi că *reprezintă un progres*"[1] (*subl.m., T.D.*) De progres în arta modernă vorbise Lovinescu şi când începuse vehicularea conceptului de intelectualizare a emoţiei (vezi articolul „Lucian Blaga", 1921), iar la un moment dat susţinuse chiar că literatura rurală ar fi „oricum inferioară" (*IC*, 233). Acest militantism explicit pentru literatura burgheză şi/ sau urbană, precum şi părăsirea tradiţionalei zone de confort a esteticianului autonomist, care nu admite, pe linia Kant–Croce, ideea de progres în artă sau atingerea artei de problematicile societăţii, fac din Lovinescu un heteronomist autentic, ca Dobrogeanu-Gherea sau ca Ibrăileanu, pe care doar conjuncturile polemice cu alţi heteronomişti îl determină să recurgă la camuflajul autonomiei esteticului. Totuşi, trebuie subliniată ideea că promovarea unui anumit tip de literatură şi de subiecte nu face din Lovinescu un „tendenţionist" în sensul avut de acest termen la Ibrăileanu de pildă. Dimpotrivă, câtă vreme „tendinţa" reprezintă doar un viciu naratologic, o formă de alterare a obiectivităţii discursului epic, opiniile susţinute în „Arta şi morala" îşi păstrează valabilitatea pe parcursul întregii cariere de critic a lui Lovinescu: pentru a fi pe gustul autorului *Istoriei literaturii române contemporane*, privilegierea unui anumit tip de subiect (urban, intelectual sau chiar rural – ca la Rebreanu) e necesar să fie însoţită de aceeaşi absenţă a „atitudinii scriitorului", de aceeaşi „supunere cu desăvârşire la obiect"[2]. Din alt punct de vedere însă, militarea pentru cultivarea subiectului burghez şi urban în literatură este, fără doar şi poate, o *tendinţă*, o opţiune personală puternică în favoarea unei anumite plaje de valori.

Constatând „inexistenţa unui curent cultural de caracter revoluţionar" (*IC*, 220) şi observând că baza (actualitatea economico-sociopolitică) nu se reflectă în suprastructura literară reprezentată

[1] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, *op. cit.*, p. 242.
[2] „Arta şi morala", reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. I, p. 202.

aproape exclusiv de criticismul şi de satira eminesciană şi caragialiană („chiar după consolidarea prezentului […] exaltarea trecutului a continuat, nu atât, poate, din dragostea lui, cât din ura prezentului" – *IC*, 230), Lovinescu conchide, vexat ca un marxist autentic: „Procesul social n-a fost urmat de un proces literar corespunzător", „literatura n-a mers […] în sensul dezvoltării istorice a formelor sociale, ci i s-a împotrivit cu îndârjire (*IC*, 232). Avem, aşadar, un fond, dar n-avem forme literare „corespunzătoare": de ce întârzie literatura?

Mi se pare foarte important să subliniez, în acest stadiu al analizei aparatului teoretic şi conceptual al lui E. Lovinescu, faptul că – deşi în intenţie este o teorie creată pentru a sprijini „realitatea raţionalului" –, teoria formelor generatoare de fond nu devine, în practica criticii şi a istoriei literare lovinesciene, o teorie pro-schimbare, ci una care flatează *statu quo*-ul societal, urmărind strict adecvarea literaturii la tipul de societate al prezentului (altfel spus, coborârea formelor literare la la fondul civilizaţional sau invers, urcarea fondului cultural la formele civilizaţionale). Literatura modernistă pentru care a militat Lovinescu în toată cariera sa n-a fost, prin urmare, imaginată în spirit revoluţionar sau avangardist, ca o formă care să stimuleze un fond, fiindcă Lovinescu era satisfăcut de fondul existent (deja burghez). Autorul *Istoriei civilizaţiei…* nu pretinde, aşadar, schimbarea fondului societal, dimpotrivă, ca un bun adept al „raţionalităţii realului", pare a se teme mai curând de posibilitatea alterării lui, prin intruziunea unor „epifenomene" ca bolşevismul sau fascismul; ce pretinde el este doar o suprastructură care să-l reflecte din mers. Prin curtarea *statu quo*-ului societal, s-ar putea spune că Lovinescu vădește chiar o atitudine conservatoare. În plus, nimic vizionar sau „măreţ" în concepţia lui asupra literaturii: literatura nu e forma care „anticipează" fondul – doar ideologia poate să facă asta; literatura poate cel mult (sau ar trebui să poată) să reflecte *din mers* sau *post factum* mersul societăţii şi al istoriei. Din acest punct de vedere, literatura nu are valoare ideologică, iar ideologia se situează cu mult înaintea literaturii când vine vorba de impactul formativ asupra societăţii. A spus-o un critic literar – dar unul care nu s-a ferit, în *Istoria civilizaţiei…*, să se afirme şi ca ideolog. De aceea, criticul nu poate sta în urma literaturii, care e deja retrogradă; el trebuie să vină la momentul oportun înaintea scriitorilor şi a literaturii şi

să arate cum trebuie să evolueze lucrurile din punctul de vedere al legilor sociale.

Teza literaturii ca „forţă reacţionară" sau ca critică a formelor de civilizaţie existente, din *Istoria civilizaţiei…*, nu se poate sustrage comparaţiei cu teoria celor două modernităţi – modernitatea civilizaţională şi modernitatea artistică – expusă de Matei Călinescu în *Feţele modernităţii* (1977) şi în *Cinci feţe ale modernităţii* (1987)[1].

Baza acestei puneri în paralel ar fi tocmai forţa de rezistenţă a literaturii în raport cu societatea, atestată de ambii critici. Dar similitudinile se opresc aici. E. Lovinescu şi Matei Călinescu au perspective diferite referitoare la modul în care trebuie percepută această capacitate de reacţi(un)e. Pentru autorul *Istoriei civilizaţiei…*, factorii reacţionari, inclusiv literatura[2], adoptă atitudinea criticistă fiindcă nu înţeleg mersul istoriei, din pulsiuni retrograde sau inerţiale. Pentru Matei Călinescu, reactivitatea literaturii moderne – de la Baudelaire încoace – denotă spiritul ei revoluţionar, care denunţă tarele modernităţii tehno-industriale şi formele ei de alienare. Civilizaţia şi literatura merg, la Lovinescu, în acelaşi sens; la Matei Călinescu, există o tensiune iremediabilă între ele. Literatura care exaltă inadaptarea şi inadaptaţii e

---

[1] Pentru o analiză detaliată a viziunii despre modernitate a lui Matei Călinescu, vezi lucrarea mea *Reţeaua modernităţilor. Paul de Man – Matei Călinescu – Antoine Compagnon,* Editura Muzeul Literaturii Române, Bucureşti, 2016.

[2] Ideea literaturii ca forţă reacţionară ar putea fi considerată și o consecinţă a teoriei artei ca mimesis: imitând realitatea, arta este inevitabil reacţionară, *i.e.* se exprimă *în urma* naturii, a societăţii, a ideilor etc., conform afirmaţiei lui Turgot: „Timpul face să apară mereu noi alte descoperiri în domeniul ştiinţelor; dar poezia, pictura, muzica au o limită fixă, determinată de geniul limbilor, imitaţia naturii, sensibilitatea mărginită a organelor noastre, pe care aceste arte o ating încet şi pe care nu pot s-o depăşească", *apud* A. Marino, „Modernul şi evoluţia conştiinţei literare", III, 1971, în Adrian Marino, *Dintr-un dicţionar de idei literare*, ediţie de Florina Ilis şi Rodica Frenţiu, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2010, p. 204. În interiorul acestei tradiţii de gândire pare să se situeze şi Lovinescu când susţine că literatura este „de la sine o forţă reacţionară", încercând totodată s-o determine să ţină pasul cu ideologia (din acest punct de vedere, el este ceea ce Karl Popper, în *Mizeria istoricismului*, numeşte un „voluntarist").

blamată de Lovinescu, dar e justificată – ca marcă a modernităţii artistice – la Matei Călinescu şi la alţi teoreticieni postbelici ai modernităţii. Artistul modern trebuie să vorbească limba societăţii, a industriei şi a economiei care o susţine, crede Lovinescu; dimpotrivă, artistul modern nu poate fi decât un *frondeur* care rezistă mecanizării şi serializării civilizaţiei şi societăţii în care se naşte, e de părere Matei Călinescu. Literatura trebuie să fie sau să devină pro-burgheză la Lovinescu, într-o epocă în care a fi burghez însemna a fi modern, dar e anti- sau deja post-burgheză la Matei Călinescu, pentru care, pe urmele sociologului Daniel Bell din *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976)[1], singura artă aflată în consens cu spiritul capitalist ar fi kitsch-ul[2].

---

[1] Pentru Daniel Bell, „modernismul coincide cu o acţiune de disoluţie a perspectivei burgheze asupra lumii" (*The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1976, p. xxi). Înţelegând prin modernism, mai mult decât un macro-curent cultural, o perspectivă asupra artei în relaţie cu societatea, posibila „cooptare" a modernismului de către capitalism – care pare să coincidă cu programul lovinescian al „îmburghezirii" literaturii – este imaginată însă de Bell ca o capitulare, esenţa modernismului fiind aceea de a submina structurile capitalismului: „A fost modernismul «cooptat» cum sugerează Herbert Marcuse? Într-un fel, da. A fost convertit într-o materie primă pentru promovare şi profit. Dar prin schimbările mai profunde ale structurii, acest proces poate submina capitalismul în sine" (*ibid.*, p. xxvii). Matei Călinescu nu are această optică radicală, el nu vorbeşte de subminare sau disoluţie, dar subliniază relaţia de tensiune dialectică dintre cele două modernităţi, artistică şi societală.

[2] „*Istoriceşte vorbind, apariţia şi dezvoltarea kitsch-ului sunt rezultatele intruziunii celeilalte modernităţi – tehnologia capitalistă şi interesul pentru afaceri – în domeniul artelor.* Kitsch-ul a apărut ca urmare a revoluţiei industriale, fiind, iniţial, unul dintre produsele sale marginale. Treptat, odată cu transformările sociale şi psihologice datorate dezvoltării industriale, «industria culturală» a crescut continuu, kitsch-ul devenind în societatea postindustrială, predominant orientată către servicii şi preocupată de belşug şi consum, un factor central al vieţii *moderne civilizate*, un tip de artă care ne înconjoară în mod firesc şi inevitabil" (Matei Călinescu, *Cinci feţe ale modernităţii. Modernism, avangardă, decadenţă, kitsch, postmodernism*, ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, traducere din engleză de Tatiana Pătrulescu şi Radu Ţurcanu, traducerea textelor din „Addenda" (2005) de Mona Antohi, prefaţă de Mircea Martin, Editura Polirom, Iaşi, 2005, pp. 22-23, *sublinierile autorului*).

În mare, ambii exegeţi ai modernităţii au în vedere acelaşi segment de istorie a literaturii: modernitatea şi chiar modernismul la originile cărora stau Baudelaire şi Stendhal. O diferenţă notabilă, dar nu capitală, o reprezintă faptul că în *Istoria civilizaţiei…* Lovinescu îşi susţine punctul de vedere cu material din genul prozei sau al teatrului (în afară de Eminescu, mai toate exemplele care tratează (in)adecvarea literaturii „reacţionare" la realul burghez vin din sfera prozei – Nicolae Filimon, Duiliu Zamfirescu, I.L. Caragiale, Gh. Brăescu – sau a teatrului – acelaşi Caragiale, dar şi Alecsandri), în timp ce la Matei Călinescu modernitatea artistică e ilustrată preponderent prin genul liric – de la modernism, la avangarde – fără ca, desigur, să pretină că se reduce la poezie. Explicaţia stă în aceea că, pentru Lovinescu, cel puţin în concepţia din *Istoria civilizaţiei…*, proza pare genul catalitic prin excelenţă, mai mobil şi mai „adaptabil" la realul burghez; poezia, ca gen, tinde la el să facă notă aparte, mai apropiată de imobilitatea universală a „elementului sufletesc", dat fiind că, aşa cum am arătat mai sus, la E. Lovinescu proza tinde să fie receptată ca „formă" a civilizaţiei, evoluabilă în salturi, în vreme ce poezia ţine mai mult de „fondul" cultural inerţial, cu evoluţie lentă, organică.

La originea predispoziţiei lovinesciene pentru o astfel de disociere a genurilor literare stă Hegel, pentru care romanul este „epopeea burgheză modernă"[1]. Argumente pentru ideea mai generală de *proză ca gen literar burghez* există şi în recenta lucrare *The Bourgeois* a lui Franco Moretti. Proza ca gen literar şi realismul ca perspectivă asupra vieţii sunt, e de părere şi Moretti, în urma altor cercetători, consecinţe ale

[1] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, vol. II, p. 492. Într-o logică a genurilor literare influenţată de Goethe şi Hegel, Maiorescu rezerva tragediei eroii şi clasele superioare, ca elemente active, capabile să-şi înfrunte destinul, iar romanului, „clasele de jos" – respectiv indivizii pasivi, dominaţi de fatalitate, vezi „Literatura română şi străinătatea" [1882], în Titu Maiorescu, *Opere*, *op. cit.*, pp. 556-559. Problema este că aceste clase de jos ilustrează preponderent ţărănimea, deşi sintagmele „tipuri din popor", „roman poporan" şi referirea la nuvelistica lui Slavici ar putea implica la Maiorescu o extindere a semanticii care să includă toate clasele non-aristocrate, de vreme ce admite modificarea profilului aristocrat al tragediei prin tragedia „aşa-numită burgheză" a lui Ibsen (*ibid.*, p. 558).

relaţiilor de producţie şi ale transformărilor sociale soldate cu naşterea capitalismului şi a burgheziei. Retorica obiectivă sau impersonală a prozei şi noul ei personaj, un erou indistinct al eficienţei, al preciziei, al utilului şi al trudei de zi cu zi, mărunte, dar creatoare de plusvaloare[1], ar însoţi şi ar reflecta fidel şi în detaliu toate prefacerile burgheziei ca clasă socială şi ca filosofie. Dincolo de unele excese deterministe, care duc relaţia dintre evoluţia prozei moderne şi evoluţia burgheziei în zona necesităţii[2], volumul lui Moretti este o bună bază de raportare pentru reconstituirea relaţiei dintre etosul burghezo-capitalist şi evoluţia unui gen literar preferenţial – proza – „stilul utilului" („the style of the useful")[3] sau „raţiunea instrumentală" fiind identificate printre „principiile prozei moderne"[4]. Proza analitică ar avea, ca atare, origini pragmatice, în legătură cu spiritul meticulos birocratic al burghezului despre care scrisese Max Weber, avocaţii acestei ipoteze fiind stilul impersonal al lui Flaubert ca reflectare a birocratului weberian[5] şi coincidenţa care a făcut ca termenul francez de *réalisme* să se forjeze în acelaşi segment temporal (după Revoluţia din 1848) cu conceptul german de *Realpolitik*[6]. Astfel, analiticul şi privirea obiectivă devin consubstanţiale, „impersonalitatea obiectivă" dovedindu-se „o sinteză nimerită a stilului analitic al romanului de secol nouăsprezece"[7]. Această perspectivă convine şi viziunii lovinesciene asupra prozei, precum şi militantismului său pentru scrisul obiectiv ca ascundere a naratorului în discurs, confundabilă cu invizibilitatea sau cu impersonalitatea. E greu de spus totuşi dacă Lovinescu va fi imaginat până la capăt literatura pro-burgheză în logica birocratică şi utilitaristă a lui Weber sau a lui Moretti, şi asta din acelaşi motiv care nu-i permitea să admire literatura lui Caragiale: lipsa de pasiune sau de credinţă *în ceva* a autorului. Ca adept

---

[1] Vezi cap. „A Working Master", în Franco Moretti, *The Bourgeois*, *op. cit.*, pp. 25-66.

[2] Vezi de pildă ipoteza apariţiei stilului indirect liber ca determinată de anumite condiţii socioeconomice – vocea stilului indirect liber ca voce a „contractului social dus la îndeplinire", Franco Moretti, *op. cit.*, p. 96.

[3] *Ibid.*, p. 39.

[4] *Ibid.*, p. 44.

[5] *Ibid.*, p. 88.

[6] *Ibid.*, p. 93.

[7] *Ibid.*, p. 89.

al politicilor liberale pro-burgheze, Lovinescu n-ar fi putut accepta un portret literar al burgheziei din care să dispară orice urmă de eroism, de idealism revoluţionar. Burghezii sunt, la urma urmei, copiii Revoluţiei Franceze, autorii României moderne, legatarii spiritului liberal, ai valorilor civice, triumful raţiunii asupra tenebrelor istoriei. Saga burgheziei române n-ar fi putut avea, la E. Lovinescu, decât un *exit* triumfalist sau măcar pozitiv. Lipsa în literatura română a acelui personaj burghez visat de el – incert moralmente, desigur, dar cu alură prometeică şi cu un indeniabil fler pentru vectorul istoriei – nu e decât un argument suplimentar în favoarea ideii că burghezia nu şi-a produs, din varii motive, „un mit al ei înseşi”[1], preferând, în locul mitului, critica, adică expunerea propriilor contradicţii.

Discuţia despre existenţa şi calitatea personajului burghez în literatura română are sens şi dincolo de tezele lui Lovinescu din *Istoria civilizaţiei…*, dar are sens mai ales în contextul creat de ele. Într-o literatură care cultivă – în afara personajului-ţăran –, preponderent personaje-mari proprietari funciari sau imobiliari, rentieri sau moştenitori ai unor date feudale (vezi prozele lui Duiliu Zamfirescu, I.Al. Brătescu-Voineşti, Sadoveanu şi Rebreanu) şi în care segmentul social median de tipul micii nobilimi şi al „fruntaşilor” rurali ca preotul şi învăţătorul (prezenţi în proza lui Creangă, Rebreanu sau I. Agârbiceanu) atestă mai curând perpetuarea unor relaţii sociale de tip premodern şi preburghez, doar intelectualii de la oraş, cărora li se adaugă funcţionari, soldaţi şi ofiţeri de rang inferior, jurnalişti, studenţi şi profesori de diferite ranguri sau locuitori ai urbanului de tranziţie – mahalaua – pot fi consideraţi compatibili cu prototipul burghez, într-o accepţie foarte permisivă. Aceasta e zona acoperită, în prima parte a secolului al XX-lea, de prozele unor Gib I. Mihăescu, Cezar Petrescu şi G.M. Zamfirescu, precum şi de autori minori ca V. Demetrius, Carol Ardeleanu, I.A. Bassarabescu, Dem. Theodorescu ş.a. Însă candidaţii la burghezie reflectaţi într-o astfel de literatură bat mai mult spre sordidul din proza naturaliştilor francezi sau al mediilor etilizate din proza ruşilor, observase Lovinescu în *Istoria literaturii române contemporane* – aspect prea puţin concordant cu profilul voluntarist şi electrizat de spirit patriotic al burghezo-liberalilor din *Istoria civilizaţiei…*, de unde şi

[1] *Ibid.*, p. 16.

tendinţa predilectă a criticului de a analiza fără apetit proza acestor autori, a căror (in)adecvare la dezideratul unei literaturi pro-burgheze sau derapaje criticist-satirice ori triviale sunt sancţionate frecvent în volumul al patrulea al *Istoriei literaturii române contemporane*, conchizându-se cel mai adesea slaba ei calitate estetică ori, când există merite în acest sens, lipsa „marelui suflu epic”[1].

Într-o literatură în care personajul masculin burghez sau proto-burghez e mai curând antipatizat sau chiar stigmatizat (vezi modelele Tănase Scatiu, Hagi Tudose sau tipul cârciumarului evreu), unicul tip prizabil sub aspectul moralităţii sau al umanităţii se dovedeşte tipul femeii întreprinzătoare din sfera micului comerţ: Mara lui Slavici, Ancuţa lui Sadoveanu sau Maria T. Mănescu, proprietara unui magazin bucureştean de mobilă şi decoraţiuni – *doamna T.* din romanul *Patul lui Procust* al lui Camil Petrescu. De asemenea, trebuie remarcată ascendenţa teatrului asupra prozei în problema receptării ambigue moralmente sau, în orice caz, fără stigmat, a etosului burghez: vezi Caragiale (cu populaţia eminamente burgheză din *O Noapte furtunoasă*, începând cu jupân Dumitrache, comersantul de cherestea) sau Victor Ion Popa, cu *Take, Ianke şi Cadîr*, dramaticul fiind un gen în care personajul burghez reuşeşte, mai mult decât în proză, să suscite o oarecare empatie şi să fie „asimilat”.

Din analiza consacrată de el „poeziei epice urbane” şi poeziei moderniste româneşti, Lovinescu ar fi putut deduce existenţa unor referinţe pro-burgheze doar dacă s-ar fi limitat la tematica urbană şi la limbajul neologizat; în rest, Camil Petrescu, Hortensia Papadat-Bengescu, Anton Holban sau Mircea Eliade pot fi consideraţi mai curând autori „anti-burghezi” şi „antiintelectualişti” dacă sunt receptați prin sursele lor străine mai mult sau mai puţin directe: Proust, Gide, Papini, Bergson ş.a.[2] Romancierul Camil Petrescu, de pildă, se poate spune că

---

[1] *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, *op. cit.*, p. 260; vezi şi analiza prozei lui Carol Ardeleanu, I.A. Bassarabescu sau Dem. Theodorescu în *ibid.*, pp. 250-267.

[2] Totuşi, aşa cum reiese dintr-un dialog purtat cu N. Steinhardt după apariţia articolului acestuia despre *Istoria civilizaţiei…* („Un mare critic burghez”, în „Revista burgheză”, nr. 6, 20 februarie 1935), Lovinescu pare să fi păstrat convingerea că proza pe care o promovase el însuşi (romanele lui Camil Petrescu, Hortensia Papadat-Bengescu, Liviu Rebreanu ş.a.) este o proză

aduce în scenă o filosofie transparent antiburgheză, unde ariviştii sau capitaliştii de tipul Tache Vasilescu-Lumânăraru sau deputatul Nae Gheorghidiu sunt negativaţi, aruncând, în schimb, o lumină favorabilă asupra unor inadaptaţi sau revoltaţi ca Ştefan Gheorghidiu, G.D. Ladima ori Fred Vasilescu. În aceeaşi ordine de idei, burghezii deja taraţi sau numai aspiranţi ai Hortensiei Papadat-Bengescu pot fi şi ei imaginaţi ca simptome ale unei umanităţi declinante, iar personajele lui Mateiu I. Caragiale – eminamente neangajate în câmpul muncii, trăitoare din zestrea trecutului material şi spiritual – sunt nici mai mult nici mai puţin decât reversul antiburghez al celor care populează literatura tatălui, *Momente*-le şi comediile. Mai târziile romane „balzaciene" ale lui G. Călinescu nu reprezintă decât colateral romane ale burgheziei: ele urmăresc în primul rând ilustrarea unei tipologii universale, a unor tipuri psihologice general umane existente de la Molière şi Shakespeare până la Balzac – a căror lipsă o constatase scrutând arhiva literaturii române. Mai mult decât o recuperare a realismului, Călinescu întreprinde prin prozele sale o recuperare a clasicismului vest-european. Abia în al doilea rând se poate spune că unele „tipuri" ale sale intră în contact cu etosul burghez (Stănică Raţiu ar fi, în această ordine de idei, cel mai serios candidat); în rest, panoplia romanului călinescian abundă în inadaptaţi cu mai mult sau mai puţin geniu, în excentrici, taraţi şi femei fără cultul muncii, a căror viaţă gravitează în jurul creşterii şi descreşterii forţei de seducţie.

Câtă vreme se confundă cu o critică a burgheziei, Lovinescu nu pare să admită funcţia critică a literaturii, el urmărind, dimpotrivă, obiectivul armonizării acesteia cu *statu quo*-ul burghez. De aceea îşi asumă riscul de a respinge criticismul caragialian şi junimist. Nu e nevoie de întoarcere la jargonul realist-socialist pentru a conchide,

---

burgheză, măcar prin simplul fapt că în această literatură „clasa de mijloc a încetat a fi un cal de bătaie" (N. Steinhardt, *Monologul polifonic*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991, pp. 321-328). Problema de receptare a lui Lovinescu e generată, în acest caz, tocmai de mult prizata obiectivitate a discursului, de indiscernabilitatea punctului de vedere auctorial în raport cu cele relatate în operă: criticismul din proza lui Camil Petrescu sau a Hortensiei Papadat-Bengescu fiind altfel ambalat naratologic decât satira caragialiană, el trece neobservat de Lovinescu sau, în orice caz, e tratat de el sub altă optică.

totuşi, asupra naturii critice a marilor romane din interbelicul românesc. Se poate afirma deci că proza interbelică românească este sincronizată (măcar la nivel formal) cu proza europeană postromantică, dar fără să fi experimentat faza unei literaturi pro-burgheze (oricum dificil de localizat, în genere, câtă vreme chiar marea frescă a burgheziei – *Comedia umană* a lui Balzac – implică o privire critică asupra valorilor burgheze[1]).

Pe de altă parte, acea segregare generică care favorizează net proza ca gen burghez, segregare de acelaşi tip cu disocierea *formei* civilizaţionale de *fondul* cultural, nu va rezista mai departe de *Istoria civilizaţiei*…. Ea ilustrează o concepţie reprezentativă pentru prima parte a carierei de critic şi de ideolog a lui Lovinescu, începută cu tezele din „Gândire–poezie". Începând cu volumul al treilea al *Istoriei literaturii române contemporane – Evoluţia poeziei lirice* (1927), se precizează tot mai

[1] Natura privirii critice a lui Balzac a fost decriptată însă în cele mai complexe maniere. Există un oarecare consens al istoriei literare asupra calităţii conservatoare a etosului balzacian (motivată şi de filo-catolicismul şi filo-monarhismul autorului), consens care funcţionează şi azi. Astfel, urmărind interpretarea la Erich Auerbach din *Mimesis* a ideii balzaciene de unitate organică a mediilor, Franco Moretti conchide că ochiul care discerne relaţia de necesitate dintre oameni şi lucruri în descrierile lui Balzac poartă lentila conservatorismului – „cea mai puternică ideologie a epocii" (*The Bourgeois*, *op. cit.*, pp. 91-92). De altfel, mai probabila afinitate a lui Balzac cu tradiţia gândirii fixist-esenţialiste, pe care se sprijină convingerile contrarevoluţionare, reiese şi din modul în care sunt interpretate teoriile biologiste ale lui Geoffroy Saint -Hilaire în „Avant-propos"-ul *Comediei umane*. După Auerbach, Balzac ar aduce conceptului de *milieu* preluat de la Geoffroy Saint -Hilaire o interpretare cvasi-„mistică", mai apropiată de idealismul formelor platoniciene decât de imanentul spre care îl coboară Taine (*Mimesis*, în româneşte de I. Negoiţescu, prefaţă de Romul Munteanu, Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1967, pp. 524-525). Ideea însăşi de tipicitate pe care sunt chemaţi s-o ilustreze eroii balzacieni ar ţine şi ea de o filosofie mai curând fixistă, imobilistă, asupra structurilor existentului, decât de una specifică paradigmei evoluţioniste. Pe de altă parte, această perspectivă conservatoare a lui Balzac, care a fost identificată în bună măsură şi cu o satiră a burgheziei în ascensiune, nu l-a împiedicat pe Engels să declare, într-o cunoscută scrisoare din 1888, că tot ce ştie despre societatea franceză a învăţat de la autorul *Comediei umane*. Privirea antiburgheză, de romantică şi reacţionară simpatie pentru clasa în declin a nobililor, a putut fi însă convertită într-o privire post-burgheză, utilă acelei denunţări a capitalismului capabile să-i imagineze şi punctul terminus.

decis caracterul modernizabil al poeziei, cel puţin la nivel formal, de *techné*, prin procesul de „intelectualizare a emoţiei" sau măcar prin folosirea neologismelor în poezie. Antagonismul sau dialectica genurilor se păstrează la nivel formal (poezia înseamnă subiectivare, proza înseamnă obiectivare), însă lirica unor Ion Barbu şi Lucian Blaga şi, chiar mai devreme, a unor Bacovia, Minulescu ş.a. – pare să satisfacă, mai rapid şi mai sintetic decât producţiile prozatorilor din aceeaşi epocă, dezideratele lovinesciene de „modernizare" a literaturii în ansamblu. Poezia se arată mai pregătită decât proza să(-şi) modernizeze limbajul şi concepţia asupra vieţii. Până la apariţia marilor romane ale Hortensiei Papadat-Bengescu, ale lui Camil Petrescu sau Anton Holban, proza ce i se oferă lui Lovinescu nu pare a purta niciunul dintre semnele „intelectualizării emoţiei" existente deja în poezie, aşa că criticul de la „Sburătorul" e constrâns să admire, înainte de proza unor moderni cu program, scrisul „obiectiv"[1] al unui „sămănătorist ardelean", Rebreanu,

[1] Termenul de *realism* sau *realist* există rar la Lovinescu şi desemnează preponderent o calificare stilistică (notaţii realiste, descrieri realiste etc. – cu sensul de notaţii neutre sau plate, care nu permit distingerea „tendinţei" autorului, a punctului său de vedere în raport cu cele relatate), nu o calificare globală, cu sensul de curent literar. În critica românească a începutului de secol XX, tipul de proză numit astăzi realist era indicat mai curând prin sintagmele „poezie epică", proză de „concepţie" sau de „creaţie", pe fondul disocierii între o formă de scriere subiectiv(at)ă şi una obiectiv(at)ă. Conceptul de *realism* cu sensul de curent literar a intrat mai târziu în jargonul criticii româneşti, înaintea lui uzându-se de „naturalism", cu un sens mai larg decât acela restrâns la şcoala lui Zola, oficializat în istoria literară, şi care îngloba ceea ce se desemnează azi prin realism. Tratând despre Rebreanu, Lovinescu aminteşte de pildă „formula romanului naturalist a *Comediei umane*" (*Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, *op. cit.*, p. 357). De văzut, în aceeaşi ordine de idei, terminologia lui Dobrogeanu-Gherea, pentru care Balzac şi Tolstoi erau „naturalişti", naturalismul opunându-se romantismului („O problemă literară", 1895), şi studiul *Creaţie şi analiză* (1926) al lui G. Ibrăileanu, unde profilul realist al lui Caragiale se traduce, în linia teatrului clasic, prin creaţia „de tipuri" care „fac concurenţă stării civile" (ed. a II-a, Editura „Cartea Românească", Bucureşti, f.a., pp. 33-39), iar Balzac e definit drept „cel mai mare creator occidental de tipuri din vremurile mai dincoace – aşadar un creator ale cărui tipuri au putut fi bine comparate cu realitatea" (*ibid.*, p. 51); conceptul de „realism" apare la Ibrăileanu şi într-un context

mai apropiat de obiectivismul birocratic weberian cerut de *Weltanschauung*-ul burghez[1] decât lirismul subiectiv(ist) al unui Sadoveanu, chiar dacă literatura lui Rebreanu nu se înscria în tematica urbană preferată de Lovinescu. Devansarea *de facto* a prozei de către poezie are însă şi o explicaţie de ordin practic: conceperea şi realizarea unui roman sau a unei serii de nuvele necesită mai mult timp decât scrierea unui eşantion semnificativ de poezii: Ion Barbu s-a revelat printr-un asemenea grupaj, apărut în „Sburătorul", cu mult înainte de debutul în volum. În privinţa prozei şi a prozatorilor, verdictul critic se decantează mai greu, neputând funcţiona pe baza unor scurte fragmente publicate

---

nereţinut de istoria literară, context în care figurează, alături de teoria „artei pentru artă", ca o specie de asociaţionism depăşit de mai modernul energetism: „[r]ealismul şi arta pentru artă presupun teoria asociaţionistă […] după care sufletul primeşte pasiv, ca o pastă de ceară, aportul simţurilor exterioare" (*ibid.*, p. 56). În Franţa, după patentul lui Champfleury, conceptul de realism a intrat în cele mai variate combinaţii – chiar şi în definirea simbolismului (Édouard Dujardin propunea, de pildă, în subtitlul volumului său *De Stéphane Mallarmé au prophète Ezechiel*, din 1919, o „teorie a realismului simbolic"). La Thibaudet, conceptul de realism figurează alături de cel de naturalism, într-o formă de sinonimie sau suprapunere semnificativă („Realismul şi naturalismul vor fi fost, după Balzac şi de la Flaubert la Huysmans, adevărata stâncă, temelia substanţială şi solidă a romanului francez", „Le groupe de Médan", 1920; reprodus în Albert Thibaudet, *Réflexions sur la littérature*, édition établie et annotée par Antoine Compagnon et Christophe Pradeau; préface par Antoine Compagon, Gallimard, Paris, 2007, p. 500).

[1] Specifică romanului *Ion* ar fi „formula ciclică a zugrăvirii, nu a unei porţiuni de viaţă limitată la o anecdotă, ci a unui vast panou curgător de fapte învălmăşite, ce se perindă aproape fără început şi fără sfârşit, fără o necesitate apreciabilă, fără o finalitate, deci, şi această zugrăvire nu printr-o selecţiune de elemente simple, caracteristice, ci printr-o îngrămădire de imponderabile. E negreşit, o metodă fără strălucire artistică, fără *stil*, cu mari primejdii (şi cea mai ameninţătoare e banalitatea), dar care ne dă impresia vieţii în toate dimensiunile ei" (*Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, *op. cit.*, p. 357). Deşi prin protagonistul său, care depăşeşte ordinea naturii pentru a se ridica la simbol, romanul *Ion* n-ar fi o creaţie autentic „naturalistă" (*i.e.* realistă), stilul rebrenian, aşa cum îl interpretează Lovinescu, nu poate fi decât stilul prozei burgheze, aglomerarea de banal, de mărunt (de „imponderabile" însumate „impasibil") care izbuteşte totuşi să coaguleze acea plusvaloare de semnificaţie remarcată de Moretti.

în reviste. Pe de altă parte, chiar şi după apariţia acelor scrieri în proză considerate de el reprezentative pentru profilul unei literaturi moderne şi modernizate, scăpate de servituţile romantismului liricoid şi ale ţărănismului, Lovinescu va continua să identifice sau să limiteze conceptul de *modernism* la poezia unui Ion Barbu şi Lucian Blaga, desemnând proza contemporană prin alte mijloace („poezie epică urbană", „creaţie obiectivă", „de analiză" etc.) şi calificând modernismul drept un „principiu de dizolvare a poeziei epice"[1]. Printr-un proces nu lipsit de contradicţii, despre care am vorbit şi cu altă ocazie şi pe care îl voi rediscuta în partea a doua a cărţii de faţă, acea literatură română modernizată care merge, după Lovinescu, în sensul istoriei ajunge să se identifice, în *Istoriile* sale literare, cea din 1926-1929, dar mai ales în compendiul din 1937, cu perechea formată din *poezia modernistă* şi din *proza obiectivă* sau *de analiză* – modernismul rămânând, aşadar, arestat în sfera poeziei, respectiv în acel proces de subiectivare continuă a discursului, imaginat într-o opoziţie ireductibilă cu procesul invers de obiectivare a discursului, din sfera prozei. Printr-un complicat, dar nu ininteligibil traseu, dacă se au în vedere antecedentele gândirii lui Lovinescu, modernismul ajunge, în ultimul deceniu al carierei criticului, să echivaleze, nici mai mult, nici mai puţin decât cu genul liric sau cu subiectivarea discursului, în vreme ce proza modernă e (doar) obiectivă sau analitică, fără să fie şi *modernistă*. Din parte a fondului cultural şi sufletesc, cum atestă textele de tinereţe ale lui Lovinescu, poezia devine – şi rămâne – eminamente un ambasador al formei, un agent civilizator mai eficient şi mai elocvent decât proza.

Nu e necesar însă ca tipul de descriere a modernităţii româneşti pe care l-a oferit Lovinescu începând cu *Istoria civilizaţiei…* şi sfârşind cu *Istoria literaturii...* din 1937 să fie închipuit ca o descriere după natură: „natura" care i se oferea şi pe care încerca el însuşi s-o suscite, ca patron de cenaclu, critic şi istoric al literaturii contemporane, era o natură în mişcare, se conforma până la un punct portretului, pentru a evolua apoi în direcţii nescontate de observator: în loc de pro-burgheze şi intelectualiste, poezia şi proza considerate de Lovinescu modern(ist)e vor fi

[1] „«Modernismul» ca principiu de dizolvare a poeziei epice" este titlul unui subcapitol din *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV.

fost, de la simbolism încoace, mai curând post-burgheze. „Formă" în perpetuu proces de sincronizare, literatura, îndeosebi poezia românească, s-a adaptat (a „imitat") literatura europeană a momentului, eludând realităţile fondului burghez autohton. Solicitând o literatură burgheză pentru un fond burghez, Lovinescu proceda ca un evoluţionist organicist, el, promotorul teoretic al evoluţiei în salturi. Poezia modernistă a unui Ion Barbu sau Lucian Blaga ş.a. ca poezie post-burgheză (în sensul provocator, de critică a *statu quo*-ului), nu antiburgheză (în sens reacţionar sau conservator) – iată o ipoteză pe care Lovinescu n-a sesizat-o, dar care pare să explice şi să aducă la masa tratativelor perspectivele divergente ale lui Lovinescu şi Matei Călinescu. Lovinescu avea o concepţie unitară şi armonică asupra relaţiei dintre fondul şi formele burgheze, concepţie ce nu i-a permis să anticipeze previzibilul şi neobositul „avans" de formă prin care poezia unor modernişti devansa ori provoca schimbarea fondului burghez, în timp ce Matei Călinescu a evitat problema inerentelor decalaje dintre modernitatea artistică şi fondul socioeconomic, imaginând între ele o relaţie de tensiune constitutivă. În acest sens, se poate spune că reprezentarea cea mai realistă a moderniştilor români n-o dă Lovinescu, criticul-istoric care, în calitate de patron de cenaclu şi de filtru al actualităţii literare, s-a ocupat nemijlocit de crearea şi de impunerea modernismului literar românesc, ci un altul care, operând exclusiv la nivel formal, poate arăta că, atâta vreme cât este o „imitaţie diferenţiată" după modelele Baudelaire sau Mallarmé, literatura unor Arghezi sau Ion Barbu nu poate fi decât una post-burgheză sau critică la adresa modului de viaţă burghez[1]. (Aşa capătă mai

[1] Pentru Eugen Negrici (*Iluziile literaturii române*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2009) poezia română modernă a unui Arghezi, Blaga ş.a. ar fi, de fapt, pre-modernă, în orice caz, nu îndeajuns de modernă pentru a exprima „structura liricii moderne" descrisă după război de Hugo Friedrich. Concepţia lui Negrici se apropie aici de concepţia lovinesciană din *Istoria civilizaţiei…* – a literaturii ca factor „reacţionar" sau inerţial –, drapată însă într-o umoare mai tragică, de vreme ce Negrici retrage atributul de moderni tocmai autorilor prin care Lovinescu spera ca literatura să câştige „lupta cu inerţia" – pentru a folosi vorba unui alt poet. La capătul opus perspectivei lui Negrici, există însă şi puncte de vedere care disting un acord substanţial între doxa postbelică a modernităţii şi formula lirică a poeţilor români din prima parte a secolului al XX-lea, cele două părând a se confirma reciproc – vezi prefeţele şi studiile

mult sens aparent contradictoria lamentaţie lovinesciană referitoare la Caragiale: „Înainte de a avea o literatură burgheză, i-a fost dat literaturii române să aibă un astfel de talent antiburghez" – *IC*, 224.) La drept vorbind, decalajul dintre formele importate şi fondul autohton s-a dovedit insurmontabil în istoria literaturii române; poezia, cel puţin, pare să nu fi avut niciodată răbdarea de a se adecva realităţilor indigene, preferând să importe, odată cu formele străine, şi iluzia fondurilor succesive care le-au stat acestora la bază. Însă la fel se întâmplă şi cu proza, lui Lovinescu fiindu-i reproşată imediat după apariţia volumului al patrulea al *Istoriei literaturii…*, *Evoluţia „prozei literare"*, neînţelegerea faptului că proza europeană a momentului mergea spre subiectivare, nu spre obiectivare, cum pretindea el.

Aşa stând lucrurile, traseul „imitării" străinilor de către moderniştii noştri se dovedeşte mai greu de urmărit decât se putea preconiza: căci pe cine imită moderniştii chemaţi de Lovinescu să susţină fondul burghez şi ideea statului naţional? Curentele revoluţiei burgheze, al industrializării şi al mişcărilor de emancipare naţională sunt romantismul şi realismul, nu ceea ce înţelegem azi prin modernism. Naturalismul zolist expunea deja faţa hâdă a industrializării, iar simbolismul, cubismul, avangardele vin să se opună moştenirii burghezo-capitaliste (vezi dezideratul mallarméan al „epatării burghezului") şi clişeelor propagate prin instituţii şi limbă, cu riscul de a-şi adăuga la eticheta de mişcări antiintelectualiste şi eticheta de mişcări decadente şi degenerate (dinspre pozitivişti sau „ştiinţişti" ca Max Nordau şi în genere dinspre adepţi necondiţionaţi ai avansului ştiinţific şi civilizaţional).

Pentru a înţelege cât de dificilă este interpretarea modernismului românesc în comparaţie cu sursele lui străine, îndeosebi franceze, e suficient să se aibă în vedere conceptul de *intelectualism*. Există, de pildă, o neconcordanţă majoră între felul în care descrie Lovinescu modernismul în sens restrâns – poezia unor Ion Barbu sau Lucian Blaga – şi felul în care este reprezentată lirica „de la Baudelaire la suprarealism" în istoriografia postbelică, dar şi la comentatorii de la finele secolului al

---

introductive semnate de Mircea Martin pentru ediţiile româneşti din *Structura liricii moderne* a lui Hugo Friedrich (Editura Univers, Bucureşti, 1998) şi *Cinci feţe ale modernităţii* de Matei Călinescu (*op. cit*).

XIX-lea, mai precis din anii 1880 şi din primele decenii ale secolului al XX-lea. Lirica modernă europeană şi îndeosebi franceză, de la simbolism până la avangarde, a fost inclusă în paradigma antiintelectualistă cu originea în reacţiunea faţă de scientism şi pozitivism şi a fost identificată cu o căutare a purităţii pierdute a limbajului, a unei relaţii nemediate de tradiţii şi instituţii cu verbul prim al unei presupuse vârste de aur a umanităţii şi cu poezia-Muzică, inspirată simboliştilor de voga lui Wagner, în lipsa căreia Mallarmé va prefera tăcerea foii albe. În sensul acesta, ca întoarcere spre esenţele originare, poezia descinsă din Baudelaire, Rimbaud şi Mallarmé este revoluţionară[1]: merge înainte dinamitând tradiţia imediată şi privind înapoi spre originile limbajului, care, cu cât devin mai obscure, sunt cu atât mai adorate. Aici pot fi remarcate mai bine similitudinile dintre tipul de „reacţiune" reprezentat pe de o parte de lirica modernă şi modernistă în doxa metaliterară postbelică, iar pe de altă parte, de etosul Reformei, adus în discuţie de Lovinescu ca formă de reacţiune: modernismul literar ar merge înainte şi, totuşi, înapoi, spre originile cuvântului, pretinzând că abandonează spiritul falsificat de veacuri în discursurile suprapuse ale diverselor epoci istorice, dar atingând fără doar şi poate numai o originaritate fictivă a limbajului ori a ipostazei auctoriale; sau, dimpotrivă, modernismul literar pare că merge înapoi, spre origini, dar, în fapt, merge înainte, spre propria disoluţie, cum arată Hugo Friedrich şi alţi exegeţi ai modernităţii. Lovinescu a vorbit atât despre literatură, cât şi despre Reformă în termeni de reacţiune şi involuţie, dar acest fel de reprezentare a modernismului poetic, ca nostalgie sau mistică a originilor ori ca disoluţie a reperelor, i-a rămas totuşi străin. Modernismul nu putea fi pentru el decât un discurs al progresului, incluzând avansul către „inefabil" şi către „poezie pură" a liricii descinse din simbolism, aşa cum se poate observa citind unele secvenţe din *Mutaţia valorilor estetice*.

Intelectualism înseamnă, deci, pentru simboliştii francofoni şi pentru descendenţii lor, osificarea indusă de tradiţia gândirii carteziene,

[1] „Restaurarea paradisului primordial, promisă de orice revoluţie, ţinea de metaforica aferentă a conceptului, aşa cum a fost el împrumutat de limbajul politic, ştiut fiind faptul că e dificil să promiţi mântuirea sau anularea înstrăinării altfel decât prin întoarcerea la o stare de fericire pierdută cândva" (Reinhart Koselleck, *Conceptele şi istoriile lor*, *op. cit.*, p. 215).

opacizarea limbajului, pierderea legăturii cu „natura" spiritului uman şi cu adevărul conştiinţei; antiintelectualismul ar fi, prin urmare, eliberarea de aceste servituţi seculare[1]. Lovinescu preia această accepţie când descrie simbolismul românesc drept antiintelectualism, însă renunţă la ea atunci când alege conceptul de intelectualizare a emoţiei pentru a descrie modernismul – curent opus simbolismului, dar în acelaşi timp, imaginat într-o relaţie de contiguitate cu acesta. Pentru Lovinescu, simbolismul este un „antiintelectualism" (în acord cu teoriile franţuzeşti de sfârşit de secol XIX, care gravitează în jurul moştenirii anti-pozitiviste şi a bergsonismului), însă modernismul şi moderniştii sunt prin excelenţă intelectualişti, poezia lui Ion Barbu şi a lui Lucian Blaga ilustrând prin excelenţă conceptul de „intelectualizare a emoţiei". Dar intelectualizarea – deşi pare să trimită la intelectualism, calul de bătaie al lui Bergson şi al pleiadei de comentatori ai simbolismului[2], adică la

---

[1] „[…] pentru a contempla eul în puritatea lui originară psihologia ar trebui să înlăture sau să corecteze anumite forme ce poartă semnul vizibil al lumii exterioare" (Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei* [1889], traducere, studiu introductiv şi note de Horia Lazăr, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 148).

[2] Tancrède de Visan, în *L'Attitude du Lyrisme contemporain* (Mercure de France, Paris, 1911), lucrare menţionată şi de Lovinescu în *Istoria literaturii…*, susţine că „[r]omanticii germani, ca şi modernii simbolişti, luptă cu aceeaşi energie contra unui raţionalism strâmt şi a unui pozitivism anti-poetic. Ieşind din atmosfera sufocantă a secolului al XVIII-lea şi din materialismul *Aufklärung*-ului, spiritele tinere simţeau nevoia unei guri de aer" (*ibid.*, p. 409). În Franţa, reacţiunea împotriva zolismului şi a parnasienilor a dus în aceeaşi direcţie: „temelia esteticii simbolismului stă, ca şi în romantismul german, în idealismul transcendent […] natura e o stare de spirit [*état d'âme*]; suntem receptaculi de senzaţii şi imagini pe care le proiectăm în afară prin intuiţii imediate" (*ibid.*, p. 410). Spre deosebire de romanticii francezi, „simboliştii se întemeiază pe o doctrină definită, «sprijinită pe o teorie a cunoaşterii», axată pe descoperirea unei facultăţi lirice, care oferă o «viziune centrală şi directă a universului» – *Einfühlung*-ul german, omolog al *intuiţiei* bergsoniene" (*ibid.*, p. 412). Reacţia nu e numai contra parnasianismului, ci şi contra unui *raţionalism* şi a unui *intelectualism* (reducerea realităţii la legi impersonale şi abstracte) mult mai vechi în Franţa, unde inteligenţa e un „reziduu al vieţii, iar ideea – o sărăcire a realităţii"; de aici lupta *trăitului* (*vécu*), care e continuu, cu *gânditul* (*pensé*), care e discontinuu: „Miza lui Bergson, ca şi a simboliştilor, e să restabilească continuitatea Vieţii, ruptă de abstracţiile intelectualiştilor,

filosofilor raţionalişti sau poeţilor parnasieni" (*ibid.*, p. 444). De aceea, „[t]rebuia să coborâm până la Descartes, părintele intelectualismului modern, pentru a surprinde pe viu eroarea acestei estetici combătute de simbolişti", scrie Visan, lămurind mai departe temeiurile reacţiunii simbolisto-bergsoniene: „Deja Boileau îi mărturisea lui Brossette că autorul *Discursului asupra Metodei* «tăiase gâtul poeziei». Dar Descartes înseamnă toată estetica secolului al XVII-lea. Idealul acestui măreţ secol se poate intitula «idealul ideilor limpezi». Atâta vreme cât spiritul lui Racine a rămas îndeajuns de mlădios pentru a se feri de legile secătuitoare ale *Artei poetice* sau ale *Discursului*, poezia a strălucit. Dar formalismul n-a întârziat să se facă simţit, şi a apărut Voltaire. […] *Arta poetică* [a lui Boileau] nu e decât un *Discurs asupra metodei* ritmat, iar toată doctrina carteziană e rezumată de Boileau astfel: «Ce e gândit temeinic se poate rosti clar» (*Ce que l'on conçoit bien, s'énonce clairement*). Or, prea puţine lucruri pot fi gândite limpede. A pune acest precept în practică însemna a te dedica ideilor generale şi abstracte, unei arte statice şi pur formale" (*ibid.*, p. 446). În acelaşi sens, Arthur Symons, istoricul englez al simbolismului, vorbea, referindu-se la poezia lui Mallarmé, despre o „spiritualizare a cuvântului" (*The Symbolist Movement in Literature*, Archibald Constable &Co., London, 1908, p. 134), tot curentul simbolist apărându-i ca o „spiritualizare a literaturii" şi o apropiere de natură, ca revoltă contra retoricii, a tradiţiei materialiste şi a exteriorităţii (*ibid.*, p. 9). Revolta contra exteriorităţii se face pe temeiuri comune cu idealismul german, îndeosebi cu cel schopenhauerian – vezi Édouard Dujardin, *De Stéphane Mallarmé au prophète Ezechiel*, Mercure de France, Paris, 1919, pp. 10-14, dar Dujardin insistă – contra derivei idealiste, care reducea lumea la eul subiectiv sau la idee: „Ce au făcut simboliştii? Au exprimat sau măcar au căutat sensul profund; căutarea neîncetată a ideii în spatele lucrului" (*ibid.*, p. 13), cu riscul de a sucomba în abstracţiunea şi în ininteligibilul mallarméan – să reabiliteze simbolismul ca realism: „Realismul simbolic înseamnă a exprima lucrurile în realitatea lor cea mai vie, dar a le conferi şi semnificaţia lor simbolică" (*ibid.*, p. 59). Trebuia conservată teza unei poezii care caută natura(lul), despărţindu-se pretutindeni de convenţie şi de ipoteza acelei cartografieri raţionale a realului revendicate de ştiinţă. Ideea simbolismului sau a impresionismului antiintelectualist s-a perpetuat în mediul francofon până la Michel Décaudin: „Ca realiştii, de unde se şi trag, impresioniştii se revendică de la adevăr şi de la natură împotriva convenţiilor şcolii; ei pretind că sunt «doar un ochi sau o mână», alungând din pictură orice intenţie de ordin intelectual sau moral" („Poésie impressioniste et poésie symboliste 1870-1900", în „Cahiers de l'Association internationale des études françaises", 1960, n°12, pp. 133-142). Pe de altă parte, criticii de limbă engleză nu par să fi moştenit de la francofoni dezgustul faţă de intelectualism, ca tradiţie opresivă: acelaşi Symons pomenea, de pildă,

pierderea relaţiei naturale a individului cu sine, cu limbajul, cu realitatea etc. – nu semnifică pentru Lovinescu ceea ce înseamnă pentru antiintelectualiştii francezi sau francofoni. Unde aceştia din urmă se confruntă cu un exces de civilizaţie (reglementare, legiferare, instituţionalizare) a limbajului şi a resurselor de creaţie, cultura română la care se raportează Lovinescu suferă de un exces de primitivism, de ingenuitate, de naturaleţe; importul de forme clasice şi romantice – de la Gr. Alexandrescu, Alecsandri şi Eminescu – abia reuşise să imprime literaturii noastre o patină cultă; nu putea fi vorba, prin urmare, de un exces intelectualist. În orice caz, misia civilizaţională atribuită de Lovinescu modernismului literar românesc reprezintă o speţă epistemologică absentă în Franţa, unde existenţa unei culturi urbane şi a unui limbaj academic – de la abstract la preţios – are o tradiţie pluriseculară. Dorind urbanizarea literaturii, Lovinescu nu urmărea promovarea unei filosofii a anti-naturii, ca Baudelaire, ci un scop mai degrabă iluminist, de ridicare a naţiei spre cultură.

Căutând, aşadar, pe teren autohton o „cauză" a simbolismului românesc şi găsind-o în „poezia de concepţie" a unor Alexandrescu sau Vlahuţă, Lovinescu greşea: poezia românească „de concepţie" nu era intelectualistă în sensul pe care-l avea acest cuvânt la exegeţii simbolismului dintre secolele al XIX-lea şi al XX-lea; de aceea, simbolismul românesc n-ar fi putut deveni antiintelectualist *à la française* dacă s-ar fi limitat la cauzalităţile autohtone; simbolismul românesc era – dacă era – antiintelectualist, doar fiindcă aşa era simbolismul francofon, la care se raportase prin imitaţie. Însă modernismul românesc ar fi trebuit să fie, dacă era imaginat în sincronie cu cel francez şi vest-european, tot „antiintelectualist", ca şi modelele sale străine, adică preocupat de purificarea limbajului, de „epatarea burghezului", de ermetism ca retezare a legăturilor cu „cuvintele tribului" (vezi Mallarmé) etc. Şi va fi. Poezia

---

referindu-se la Maeterlinck, de frumuseţea unei „emoţii intelectuale" (*The Symbolist Movement in Literature*, *op. cit.*, p. 160), iar Edmund Wilson nu ezită să folosească – foarte aproape de lovinesciana „intelectualizare a emoţiunilor" – sintagma de „senzaţii intelectuale" („intellectual sensations") atunci când îl comentează pe Paul Valéry (*Axel's Castle*, Charles Scribner' Sons, New York, 1931, reed. 1959, p. 78), să discute teoria acestuia asupra poeziei ca „problemă intelectuală" (*ibid.*, p. 80) şi să vorbească despre „supra-intelectualizarea" versului provocată de imitatorii lui T.S. Eliot (*ibid.*, p. 122).

lui Ion Barbu este probabil cea mai transparentă legătură a modernismului poetic românesc cu poetica lui Mallarmé, cu mersul ei spre esenţe şi cu idealul originilor (vezi modelul poetic absolut imaginat ca odă pindarică). Însă pentru Lovinescu, acest profil „antiintelectualist" al poeziei moderniste europene şi autohtone şi al lui Ion Barbu în mod special rămâne ascuns; Barbu continuă să fie şi în *Istoria literaturii…* poetul „emoţiei intelectualizate" din primele poezii parnasiene[1], publicate şi introduse de Lovinescu la „Sburătorul", în 1919-1920, adică poetul sentimentelor exprimate indirect, prin apel la concepte noi din jargonul tehno-ştiinţei; evoluţia barbiană spre stadiile baladic-oriental şi ermetic este asimilată cu dificultate de Lovinescu (fie şi numai din pricină că, în ciclul *Isarlîk*, îi pare că „orientul învinge occidentul"[2]). Prin „obiectivarea lirismului" *qua* emoţie intelectualizată – cea mai personală definiţie lovinesciană a modernismului autohton, cu originea în studiul „Poezia nouă" şi în câteva articole premergătoare, între care cel despre Lucian Blaga din 1921 (definiţie la care va renunţa totuşi în al patrulea volum al *Istoriei literaturii române contemporane* din raţiuni de incompatibilitate sistemică implicând perspectiva sa asupra genurilor literare, aspect asupra căruia voi reveni în partea a doua a lucrării de faţă) – modernismul românesc rămânea destul de departe de tipologia „poeziei pure" ajunse, de la Mallarmé, până la Paul Valéry şi la Henri Brémond. Îi va fi, de aceea, dificil lui Lovinescu să menţină această definiţie şi să păstreze, în acelaşi timp, relaţii cordiale cu exegeţii francezi ai modernităţii lirice (Valéry şi Brémond sunt cooptaţi în discuţia pe marginea mutaţiei valorilor estetice, în volumul al şaselea al *Istoriei literaturii române contemporane*) şi, pe de altă parte, cu propria concepţie asupra genurilor literare, în care proza şi poezia nu pot merge în acelaşi sens. (De altfel, atât în sfera prozei, cât şi a poeziei, jargonul critic al lui Lovinescu s-a fixat, cel mai probabil, în primele două decenii ale secolului al XX-lea, modificările ulterioare, cu toate riscurile incumbate,

---

[1] În doxa simbolistă, parnasianismul era considerat omologul liric al pozitivismului pe care simbolismul însuşi credea a-l fi detronat printr-o doctrină de semn opus, aşa cum s-a putut vedea în pasajele citate mai sus din lucrarea lui Tancrède de Visan. Modernist, simbolist sau doar pozitivist, Lovinescu ar fi fost satisfăcut probabil cu orice tip de „sincronizare" câtă vreme ar fi imprimat literaturii române un aspect neologizat, intelectualist.

[2] *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, p. 402.

survenind în interiorul unor categorii şi concepte deja rigidizate.) De aceea, formula lirică a aceleiaşi poezii care-i alimentase ideea de intelectualizare a emoţiei va fi subsumată, începând cu volumul al patrulea al *Istoriei literaturii române contemporane*, unei tendinţe de subiectivare, nu de obiectivare a discursului. Lovinescu revine, astfel, în rând cu omologii săi străini, renunţând la ideea că intelectualizarea emoţiei înseamnă obiectivarea discursului liric, adică aducerea poeziei în contact şi *în armonie* cu *Weltanschauung*-ul modernităţii extra-literare, a modernităţii civilizaţionale, cu tot bagajul ei de conexiuni şi emoţii, de la industrie şi economie la ştiinţă şi, în genere, la cultură. Până la un punct, *obiectivare* însemnase la Lovinescu *modernizare*, cu armonizarea influenţelor între toate domeniile vieţii intelectuale (emoţia poetică putea fi exprimată prin conceptele ştiinţei, speculaţia intelectuală putea deveni emoţie poetică etc.). Presiunea internaţională a echivalării poeziei post-mallarméene cu o depărtare progresivă de *Weltanschauung*-ul lumii moderne, spre idealul unei „poezii pure" incompatibile cu limbajul comun, trebuie să fi contat semnificativ în decizia lui Lovinescu de a schimba prima definiţie a modernismului, ca „obiectivare" a lirismului *via* intelectualizarea emoţiei, cu o a doua definiţie, ca adâncire în subiect (mai compatibilă cu dezideratele sincrone al „inefabilului" sau al „poeziei pure" – dar fără a ajunge, cum am arătat mai sus, la imaginea regresului spre origini sau a disoluţiei reperelor, de la Hugo Friedrich). Pe de altă parte, în prima jumătate a secolului trecut nu au lipsit nici perspectivele care vedeau în conceptul de „poezie pură" o formă de civilizaţie extremă (extremistă), în sensul unei hiperlucidităţi care îndepărta din ideea de poezie orice urmă de barbarie (vezi T.S. Eliot, „De la Poe la Valéry", 1948) – iar citită în acest sens, „poezia pură" se apropie mai curând de primul scenariu lovinescian asupra poeziei, acela al obiectivării discursului.

Sincronizat, în cele din urmă, la nivelul aparenţelor terminologice şi conceptuale, Lovinescu rămâne totuşi în bună parte străin de autentica formulă a modernităţii unor Arghezi, Blaga şi Barbu. Obiectivată sau subiectivată, poezia lor pare că eludează constant acel contact cu modernitatea burgheză dorit de autorul *Istoriei civilizaţiei…* Cu greu se poate susţine că literatura promovată de „Sburătorul" sau scriitorii nesburătorişti apreciaţi de Lovinescu în istoriile sale literare au un profil pro-burghez. Ei sunt, într-adevăr formele care confirmă fondul burghez,

dar numai întrucât pot fi descrişi drept contestatari ai modelului burghez, pe urmele lui Baudelaire şi Mallarmé; dar este etosul lor contra-burghez o reacţie organică faţă de burghezia autohtonă sau e mai curând tot un proces mimetic, o critică după model a burgheziei occidentale? Imitând formele cvasi-contemporane de poezie, modernişţii români nu doar că nu par să cânte în strună burgheziei (române şi în genere), dar se postulează chiar dincolo de ea, într-o zonă a purificării limbajului care – de la Mallarmé la Valéry – este şi o purificare de burghez(ism) şi de civilizator, de instituţiile şi de viciile unei societăţi industrializate alienante. În acest sens, al sincronizării ideologice cu poezia momentului, modernişţii români fac o literatură de „formă" – câtă vreme „fondul" revoltei antiburgheze şi anti-industriale le rămâne străin, neavând corespondent în realităţile româneşti.

Neconcordanţa dintre proiectul modernist al lui Lovinescu (literatura ca formă care se armonizează cu fondul societal burghez) şi datele poeziei din teren (literatura ca formă care mai curând depăşeşte modelul burghez) explică şi inconsecvenţa lovinesciană a abordării literaturii: când ca „forţă reacţionară", care întârzie să se adecveze procesului social, în *Istoria civilizaţiei…*, când ca avangardă inaccesibilă gustului public, în prefaţa compendiului din 1937, unde criticul constata cu amărăciune (pronunţând chiar vocabula „tragedie") că pleiada autorilor la promovarea cărora contribuise nu se regăsea printre preferinţele publicului: „Tragedia scrisului românesc constă în faptul că evoluţia gustului literar a[l] publicului n-a mers paralel cu evoluţia literaturii însăşi. Pe când literatura prin scriitorii cei mai însemnaţi (T. Arghezi, Hortensia Papadat-Bengescu, L. Rebreanu, I. Barbu etc., etc.) s-a încadrat printre valorile absolute, educaţia estetică a publicului a rămas mult îndărăt", ca atare, „literatura bună întâmpină rezistenţa sau indiferenţa lui"[1]. Mai mult decât avangardă în raport cu publicul, literatura figurează, la un moment dat, şi ca avangardă a criticii – vezi scurta secvenţă dedicată revistei „Contimporanul" în acelaşi compendiu, unde se poate citi că „[a]devăratele revoluţii le fac artiştii"[2]. Dar dacă publicul

[1] *Istoria literaturii române contemporane 1900-1937*, Editura Librăriei Socec & Co., Bucureşti, 1937, p. 6.
[2] *Ibid.*, p. 56.

şi, poate, critica nu gustă literatura care se presupune că-i reprezintă este tocmai pentru că acea literatură i-a depăşit! Altminteri, dacă modernismul literar ar fi fost o emanaţie în armonie cu fondul burghez, conform dezideratelor din *Istoria civilizaţiei…*, n-ar fi trebuit să existe motive pentru a nu fi prizat de un cititor burghez, care s-ar fi recunoscut în acest tip de literatură. În realitate, cu excepţia poate a romanului *Mara* al lui Slavici şi a unora dintre naturaliştii români, ca Delavrancea, literatura română n-a experimentat o literatură a burgheziei ofensive, ca la Balzac ori ca la Ibsen, sau o literatură a efectelor epocii industriale, ca la Dickens ori ca la Zola. Modernismul lui Arghezi, Blaga, Barbu sau Camil Petrescu exprimă o altă vârstă a poeziei şi a societăţii decât imaginase Lovinescu, vârsta care denunţă „binefacerile" civilizaţiei. Desincronizarea celor două modernisme – cel dezirat de Lovinescu şi cel pus în operă de autorii contemporani lui – rămâne ascunsă vigilenţei lovinesciene şi criticul continuă să militeze fervent pentru un acord organic între fondul burghez şi literatura aferentă, neimaginând saltul făcut de unii scriitori ai vremii sale, direct spre formele şi etosul post-burgheze din literatura occidentală.

Faptul că literatura română a însemnat totuşi, în bună parte, o succesiune de forme necerute de un fond societal intern – de la junimism şi modernism la neomodernism şi la postmodernismul românesc – şi că „mutaţiile" se petrec, în literatură, cu o frecvenţă superioară celor de la nivel strict civilizaţional şi social, nu conduce însă la a spune că Lovinescu, în linii mari, greşea. Eroarea lui, dacă poate fi numită astfel, a fost doar aceea de a subestima capacitatea perpetuu „formalizantă" a literaturii, de a căuta să echilibreze balanţa organicismului excesiv al lui Maiorescu printr-un organicism „moderat", în care literatura şi cultura răspund mutaţiilor societale şi politice printr-o evoluţie totuşi organică, implicând diferenţierea, adaptarea la rasă etc.

Una peste alta, se poate constata cu uşurinţă că acea filosofie a modernismului literar căutată Lovinescu pe piaţa literelor române nu concordă cu aceea a modernismului artistic descris de Matei Călinescu: modernistul visat de Lovinescu se află în stadiul asimilării valorilor burgheze şi/ sau urbane, deci nu-şi poate pune problema depăşirii modelului burghezo-capitalist. Aşa se explică gestul respingerii satirei antiburgheze a lui Caragiale şi încurajarea unui Brăescu, aşa se explică

ostilitatea faţă de pulsiunile deconstructive ale avangardei şi, pe de altă parte, pasiunea „etatistă" şi construcţionistă din teoriile lovinesciene asupra prozei – legiferând construcţia (de tipuri şi de medii) în dauna „adâncirii în subiect" (anarhia individualistă). La Matei Călinescu, într-o formă autentic hegeliană, societatea este teza, iar literatura, care o chestionează spre a o depăşi, joacă rol de antiteză. Literatura critică prezentul într-un mod conştient, dar numai după ce l-a epuizat ca *fond*. Pe de altă parte, Matei Călinescu susţine, cum am arătat, că produsul cultural direct al capitalismului şi al societăţii burgheze n-ar fi decât kitsch-ul. Lovinescu vine şi el în atingere cu o prototeorie a kitsch-ului atunci când respinge sentimentalismul romantic şi epigonatul post-eminescian ca lirism facil, care flatează gustul maselor. Diferenţa faţă de optica unor Daniel Bell şi Matei Călinescu este însă că Lovinescu are convingerea că societatea burgheză poate da naştere unei literaturi valoroase şi *în sensul* burghezo-capitalismului, nu doar împotriva lui.

Deosebirile de interpretare a reacției (reacțiunii) literaturii modern(ist)e faţă de societate nu sunt, la Lovinescu şi la Matei Călinescu, doar consecința distanței cercetătorului faţă de obiect – Lovinescu fiind un actor şi un promotor al modernităţii literare şi al modernismului *in progress*, iar Călinescu, un istoric dezimplicat al acestora. Deosebirile vin şi din extensia fenomenului: Lovinescu are în vedere cazul românesc prin excelenţă, Matei Călinescu face o teorie a modernităţii universale. Totuşi, raportarea la sursele franceze ale acesteia e comună ambilor. De unde atunci această înţelegere diametral opusă a raportului modern dintre literatură şi artă, pe de o parte, şi societate, pe de altă parte? De ce modernitatea literară românească pe care o solicită şi care, până la un punct, i se oferă lui Lovinescu, atât în poezia, cât şi în proza interbelică, ar merge *în sensul* burgheziei şi al capitalismului, într-un proces de intelectualizare, raţionalizare, modernizare ale limbajului şi ale gândirii, iar literatura (preponderent occidentală) la care se referă Matei Călinescu ar merge, fără a ajunge la o schismă ireversibilă, împotriva societăţii burghezo-capitaliste sau, într-un sens şi mai larg, împotriva instituţiilor şi a tradiţiilor de orice fel? Se invalidează reciproc aceste două perspective? Are dreptate una împotriva celeilalte? Şi dacă da, cine ar fi mai îndreptăţit să revendice justeţea perspectivei: autorul care a trăit şi a participat nemijlocit la construirea

modernităţii româneşti, martorul din miezul evenimentelor – adică Lovinescu –, sau Matei Călinescu, ochiul care, la decenii bune după intrarea în istorie a acestei modernităţi, poate susţine că a câştigat un unghi de observaţie superior, de la scară cvasi-planetară, ajutat și de „datele" oferite de alţi istorici afirmaţi între timp? Adevărul este că fiecare îşi poate justifica opţiunile potrivit contextului în care-şi formulează tezele. Inadecvat marii naraţiuni postbelice a modernităţii artistice *qua* inadaptabilitate fundamentală şi contestare critică a structurilor sociopolitice – discursul lui Lovinescu a fost probabil adecvat acelui proiect de modernizare în primul rând civilizaţională şi societală de care „sistemul-lume" modern a arătat că avea nevoie statul român în zorii secolului al XX-lea.

Lovinescu antimodern?

Opera sociologică şi istoriografică a lui E. Lovinescu este un bun teren pentru verificarea pertinenţei conceptului de anti-modern(itate), aşa cum este ilustrat acesta de Antoine Compagnon în lucrarea sa din 2005, *Antimodernii*. Pentru anularea suspansului, o spun de la început, opera lovinesciană este mai curând un argument pentru invalidarea acestui concept, dat fiind că acelaşi autor şi aceeaşi operă pot furniza atât argumente în favoare modernităţii, cât şi în favoarea antimodernităţii – uneori prin aceleaşi opţiuni punctuale. Iar ipoteza unui Lovinescu antimodern – şi nu în textele sale beletristice sau memorialistice, ci tocmai în inima platformei doctrinare a sincronismului, *Istoria civilizaţiei române moderne*, şi în istoriile sale literare care celebrează modernismul – devine pur şi simplu o ipoteză nedigerabilă. Odată cu cel mai solid avocat al scrisului modern din prima parte a secolului al XX-lea, istoria literaturii şi chiar istoria culturii noastre şi-ar pierde, în acest mod, probabil singurul etalon cert al modernităţii[1].

În cele ce urmează voi demonstra că istoriografia lui Lovinescu furnizează raţiuni atât pentru încadrarea sa ca modern, conform tipologiei lui Compagnon din lucrarea amintită, cât şi pentru trecerea lui sub zodia antimodernităţii.

---

[1] Deşi Compagnon a susţinut în mai multe ocazii că antimodernitatea e un fenomen local, eminamente francez, el n-a fost consecvent sau, de dragul carierei internaţionale a conceptului, a acceptat şi scheme care depăşeau spaţiul francez (vezi imaginarea lui F.T. Marinetti, Ezra Pound sau De Chírico drept posibili antimoderni, în „Introducere" la *Antimodernii* etc.). În prefaţa ediţiei româneşti, Mircea Martin invita, în această logică expansionistă, universalistă, a conceptului, la o lectură a literaturii române prin filtrul anti-modernităţii – primele abordări în acest sens aparţinându-i Oanei Soare (*Modernitate şi reacţii antimoderne în cultura română*, Editura Muzeul Literaturii Române, Bucureşti, 2013; vezi şi teza de doctorat din aceeaşi arie tematică susţinută în 2013 la Universitatea Paris IV Sorbona, consultabilă pe site-ul universităţii franceze).

LOVINESCU – MODERN. Care sunt argumentele prin care Lovinescu – confruntat cu cele şase proprietăţi ale antimodernului după Compagnon[1] şi cu profilul, obţinut prin contrast, al modernului etern progresist – rămâne *încă* modern? Înainte de toate, se poate spune că modern este *idealismul/ raţionalismul* teoriei formelor stimulatoare de fond – o teză prin excelenţă intelectualistă, care mizează, ca hegelienii de stânga, pe „realitatea raţionalului", nu pe „raţionalitatea realului", pe cultură, nu pe natură, pe conceptul care precedă realizarea actului. (Realistul Maiorescu, critic al formelor fără fond, ar fi, în contrapondere, hotărât antimodern.) Istorismul şi realismul pragmatic al unor Joseph de Maistre sau Edmund Burke, sprijinit pe moravuri şi pe lecţiile trecutului, este, cel puţin teoretic, neconform opticii raţionaliste lovinesciene, care preferă, pentru cazul românesc, realitatea abstractă a ideologiei Revoluţiei Franceze unor cutume care – reale sau confecţionate de ideologia concurentă a tradiţionaliştilor – ne-ar ţine prea aproape de Orient, departe de familia latină şi de Franţa îndeosebi. Între Hobbes şi Rousseau, Lovinescu pariază pe emanciparea prin cultură, pe Contract, pe Declaraţie sau pe Chartă, nu pe *laissez-faire*-ul naturii sau al tradiţiei, căreia, observase el, tradiţionaliştii noştri nici măcar nu-i puteau oferi un temei ştiinţific. Aşa trebuie înţeles militantismul său pentru recunoaşterea preeminenţei ideologicului asupra economicului, pentru părăsirea ţărănismului şi pentru urbanizare (în *Istoria civilizaţiei…*) şi pentru „intelectualizarea" literaturii (în scrierile sale de critică literară) – măsuri inerente consolidării civilizaţiei române moderne născute din ideologia Revoluţiei de la 1848. Modernitatea ca expansiune a raţiunii şi a raţionalismului sau a intelectualismului, scientismul (vezi pasiunea greu camuflată a lui Lovinescu pentru legile care patronează devenirea lumii fizico-chimice şi socioculturale deopotrivă – de la teoria sincronismului la mutaţia valorilor estetice, unde biologul Hugo de Vries e mai substanţial invocat decât Kant, Croce sau oricare critic literar al

[1] Este vorba de contrarevoluţionarism, antiiluminism, apetenţa pentru doctrina păcatului originar, natura pesimistă, cultivarea sublimului şi a vituperaţiei, proprietăţi tratate într-o primă parte a lucrării, intitulată „Ideile" – vezi Antoine Compagnon, *Antimodernii,* traducere de Irina Mavrodin şi Adina Diniţoiu, prefaţă de Mircea Martin, Editura Art, Bucureşti, 2008, pp. 27-180. Portretul modernului se obţine printr-un joc de contraste nu întotdeauna stabil, din care se reţine totuşi fascinaţia irepresibilă pentru mitul Progresului.

momentului), gândirea secularizată (Lovinescu e departe de ideea de stat providenţial[1]) şi în spiritul evoluţionismului (hegelian şi darwiniano-spencerian, dar corectat prin mutaţionismul lui Vries) – aceste trei ingrediente reprezintă cheia de boltă a teoriei şi a practicii critico-istorice lovinesciene. Nicăieri nu suspină Lovinescu după trecutul idealizat, după valorile ancestrale zdrobite sub roţile trenului accelerat sau după gustul zahărului de trestie, detronat de producţia mai abundentă de sfeclă. El e un emisar nedezminţit al progresului – chiar al progresului cu orice chip –, dar asta înseamnă, în viziunea lovinesciană, că progresul e consecinţa unui conglomerat de legi comprehensibile raţional şi anticipabile, nu expresia haosului, a entropiei, a involuţiei clamate de „antimodernii" lui Compagnon, descinşi din stirpea lui Joseph de Maistre. Reacţiunile spiritualiste, antipozitiviste, anti-obiectiviste, adică iraţionalismul psihologiei mulţimilor a lui Gustave Le Bon, sociologia psihologistă a lui Gabriel Tarde (şi nu obiectivismul antropologiei lui Émile Durkheim), psihologia raţionalistă a lui Théodule Ribot, intuiţionismul bergsonian – adică diferite vârste ale antimodernităţii, după Compagnon[2] – nu au lipsit din lista de referinţe a lui Lovinescu, însă ele nu sunt identificate, ca la istoricul francez, cu direcţiile contrare misticii progresului şi moştenirii lui 1789, ci cu expresia unui flux de valori sincrone, venite pe filiere diverse, dar nu scindate sau incompatibile[3]. Sursele potenţial „antimoderne" ale lui

[1] În concepţia lovinesciană asupra statului nu există nimic din fundamentele „mistice" pe care Roger Caillois le descoperea, către finele anilor 1930, la temelia autorităţii statale, propunându-şi să resacralizeze „«o societate care a devenit extrem de profană»" (Roger Caillois, « Le vent d'hiver », NRF, iulie 1938, *apud* Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 87). Misticofilia generaţiei lui Eliade şi Cioran rămâne neîmpărtăşită de Lovinescu.

[2] Dar trebuie amintit aici labirintul definirii lui Bergson din *Antimodernii*: modern în raport cu unii, el este declarat antimodern în raport cu alţii; în felul în care aşază Compagnon lupa, nimic nu e decisiv modern sau antimodern la Bergson, iar acesta nu este decât o mostră, poate una emblematică, a labilităţii conceptului de antimodern(itate).

[3] *Nota bene*: J.-J Weiss, subiectul co-tezei de doctorat a lui Lovinescu, era un „spiritualist" care respingea determinismul lui Taine (determinism care, la Compagnon, pare când modern, când antimodern), însă marile sinteze istoriografice lovinesciene nu s-au dezis *de facto* de determinism, dimpotrivă, cel puţin în *Mutaţia valorilor estetice*, esteticul va fi discutat în funcţie de spaţiu, de timp, de cauzalitate.

Lovinescu – Thomas Carlyle, Hippolyte Taine, Gabriel Tarde, Émile Hennequin, Gustave Le Bon, Fr. Paulhan, Henri Bergson ş.a. – sunt la el mesagere egal de oneste ale ştiinţei. Toate şcolile interesate de ideea de psihic ca nou obiect de studiu, care se adaugă sau înlocuieşte ancestrala idee de spirit (trecân-du-l întrucâtva din domeniul filosofiei şi al teologiei spre cel al medicinei), atât în domeniul psihologiei individuale, cât şi în al psihologiei colective, se consideră, de altfel, întemeiate ştiinţific: ele susţin că fac ştiinţă la fel de mult ca ştiinţele reale, însă cu metodele speciale cerute de obiectul lor. Accentul pe subiectivitatea ireductibilă din lucrările unor Le Bon, Tarde sau Ribot nu excludea pretenţia demnităţii lor ştiinţifice (Tarde vorbea de o „lege" sociologică a imitaţiei, Ribot – de o „logică" a sentimentelor etc.). Iar la sfera ştiinţei, Lovinescu se raportează cu acribia ultimei noutăţi, a ororii de demodat, de infirmat, de revolut: evoluţionismul gradual al conservatorilor junimişti (Buckle, Spencer, chiar Darwin) îi pare, de pildă, detronat de noile descoperiri ale lui Hugo de Vries. Aşa se face că – dintre „dezastrele" aduse de Revoluţie secolului al XIX-lea: „democraţia, parlamentarismul, lupta de clasă, sufragiul universal, materialismul, anarhia, toată moştenirea lăsată de anul 1789"[1] – Lovinescu s-ar face vinovat, în ochii „antimodernilor", de apetenţă pentru cele mai multe dintre ele, cu excepţia decisă a materialismului, motiv capital de discordie cu Marx, iar în spaţiul românesc îndeosebi cu Ştefan Zeletin.

Dar cum se face că tocmai acea calitate prin care Lovinescu ar fi eminamente modern – *intelectualismul*, credinţa în raţionalitatea „formelor fără fond" – ar putea deveni, ca antagonistă a materialismului, antimodernă?[2] Riscul pare semnificativ, însă, în realitate, modul în care

[1] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 49.

[2] Problema este însă că materialismul însuşi poate fi raliat ambelor concepte: şi modernului ştiinţist, intelectualist, raţionalist, convins de „realitatea raţionalului", şi antimodernului conservator – care pleacă de la experienţa realităţii din teren spre teorie, nu invers. E vorba de a-l opune pe Hegel lui Marx şi de a conchide, după jocul contextelor, că modernitatea (hegeliană) devine, prin contribuţia descendenţilor săi, antimodernitate (aspecte ale acestei probleme au mai fost discutate – sumar, în capitolul „Geometria legilor şi meandrele concretului", vezi *supra* pp. 80-81, nota 2, iar pe larg, în *Reţeaua modernităţilor. Paul de Man – Matei Călinescu – Antoine Compagnon*, *op. cit.*). Dar, se pune întrebarea, este oare convenabil a conchide că „(anti)modernul" Marx

Lovinescu percepe şi manipulează ideea de intelectualism se dovedeşte în mare parte imun la posibilitatea convertirii lui într-o proprietate a antimodernului (chiar şi atunci când se opune materialismului, dar acolo lucrurile trebuie cântărite mai atent).

Dacă antimodernii lui Compagnon se sprijină pe „trei premise critice – intuiţia împotriva metodei, pesimismul împotriva progresismului, forţa împotriva justiţiei –, toate denunţând intelectualismul sau abstractismul modernilor, în numele voinţei de a adera la real"[1], dacă, pe scurt, antimodernii resping intelectualismul de pe temeiurile realismului, al experienţei, al tradiţiei etc., pentru Lovinescu intelectualismul (inclusiv intelectualizarea discursului literar) urmăreşte nu altceva decât adecvarea la real(ul) burghez. Realul şi intelectualul nu se exclud în gândirea lui; nicio disonanţă nu se strecoară între proiectul mental şi realitate, între ele nu există decât un decalaj atenuabil printr-o educaţie justă şi rezolută, decalaj care pleacă de la imitaţie şi, prin diferenţiere, poate ajunge la armonizarea formei şi a fondului. Nimic nu-i este mai străin gândirii lovinesciene decât echivalarea metafizicii progresului şi a intelectului cu barbaria, echivalare calificată de Compagnon drept gândire antimodernă, pe seama „antimodernului" Charles Péguy din *Situation* (I-IV), din *Notre jeunesse* şi din alte luări de poziţie critice ale acestuia. Pentru antimodernii lui Compagnon, „intelectual" înseamnă „barbar"[2]; pentru Lovinescu intelectualizarea e condiţia *sine qua non* a civilizaţiei şi, în consecinţă, a culturii. „Barbaria intelectuală" ca „igno-

---

se trage din „(anti)modernul" Hegel? Aduce vreun profit cognitiv real acest nou calificativ?

[1] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 256.

[2] Am ales forma simplificată a schemei din *Antimodernii*: există, în acelaşi volum al lui Compagnon, şi „antimoderni" pe care nu abuzul de intelect(ualism) îi supără: Julien Benda, de pildă, este excedat de promovarea emoţiei în dauna inteligenţei (vezi Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 357). Antimodernul anti-intelectualist de tip Péguy şi antimodernul anti-emoţionalist de tip Benda sunt însă perfect contemporani; ca atare, instabilitatea definirii ideii de antimodern nu beneficiază, în acest caz, de scuza distanţei istorice care ar justifica remanierea definiţiei în funcţie de parametrii momentului, acceptând, în acelaşi timp, existenţa unor constante „antimoderne" fundamentale, ca nostalgia pentru trecut etc., în virtutea cărora gândirea unui Joseph de Maistre şi a unui Baudelaire ar putea fi imaginate în continuitate.

rare a realului" şi ca ofensivă contra culturii este un nonsens pentru autorul *Istoriei civilizaţiei…* Tot aşa, ridicarea în slăvi a misticului popular, a „inteligenţei profunde a poporului" sufocate chipurile de tradiţia şcolii şi a universităţii (tradiţie creată de intelectuali – dar o „falsă cultură", pentru Péguy) este o atitudine complet nelovinesciană. Între neologismul bine ajustat şi nestematele gândirii arhaice, Lovinescu alege fără să clipească neologismul. Misiunea lui nu e dezrobirea autenticităţii populare, a genuinului din pivniţele culturii, ci construirea unei culturi pe tentaculele analfabetismului şi a folcloristicii de cabinet. E binecunoscută aversiunea criticului de la „Sburătorul" pentru disciplina care pretinde că studiază esenţele gândirii şi ale creaţiei populare (vezi ironizarea cercetătorilor „de scoarţe olteneşti"), iar acel „instinct" şi acea „inteligenţă profundă a poporului" care-l fascinau pe „antimodernul" Péguy sunt admise la el doar în ocazii polemice[1] şi în lipsa altor argumente. Dimpotrivă, Lovinescu pariază totul pe acea „lume modernă, istorică, ştiinţifică, sociologică, incurabil burgheză", lumea celor ce „n-au nicio mistică", deplorată de Péguy în *Notre jeunesse* (1910)[2]. Totuşi – fapt ce atacă pretenţiile universaliste ale conceptului de antimodern – atunci când vorbesc de intelect, de cultură şi de civilizaţie, Péguy şi Lovinescu înţeleg şi nu înţeleg acelaşi lucru: francezul bravează când face apologia spiritului popular (francez) în dauna universităţii pentru simplul fapt că tradiţia şcolară având în Franţa secole de existenţă, proba de dificultate stă abia în reconstituirea formulei spiritului popular autentic (şi e la fel de greu de admis că Péguy ar fi estimat cu seriozitate „costurile" întoarcerii francezului în evurile preuniversitare din zorii medievalităţii, dacă aşa ceva ar fi fost de imaginat). „Antimodernii" lui Compagnon ţes aici nimic mai mult decât scenarii utopice, retorică de salon, de concurenţă a establishment-ului universitar: Péguy nu doreşte, de fapt, dinamitarea universităţii (cum, literal ori metaforic, propunea Maiorescu când critica „formele fără fond"), ci înlocuirea unei paradigme universitare (neokantiană) cu alta (eventual bergsoniană), într-o logică concurenţială nu îndeajuns de

[1] Vezi polemica cu N. Davidescu din preliminariile studiului „Poezia nouă" (1923).

[2] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 266.

mascată. (Oricum, acolo unde Péguy deplora inclusiv „instituirea şcolii obligatorii", Maiorescu n-ar fi fost atât de radical.) Lovinescu, în schimb, nu simte câtuşi de puţin nevoia – aşa cum fac „antimodernii" francezi de la începutul secolului al XX-lea – să (re)inventeze ruralul, să-l recompună din molozul secolelor de gândire raţionalist-urbană pentru a găsi acolo soluţia unui nou jargon; pentru el, ruralul e un agent infestant în plină ofensivă, atât în ipostaza genuină (*i.e.* needucată) a celor patru cincimi din populaţia României de la începutul secolului al XX-lea reprezentate de ţărani, cât şi în ipostaza folclor(ic)ului gestionat dogmatic (citeşte alterat) de universitate, unde tradiţia romantică îşi impusese liderii şi referinţele, de la Eminescu şi Coşbuc, la N. Iorga.

Pasiunea pentru abstract şi ideologie ar fi, după Lovinescu, forţa care face posibilă trecerea formei în fond. Dar premisele prin care se disting (şi se opun unele altora) teoriile sunt aşa-zisele ipostaze impostoare ale istoriei: fiecare teorie se crede emisarul istoriei adevărate, în vreme ce adversara ar reprezenta o falsă istorie ori aspecte irelevante ale celei reale. Ca produse ale istoriei, unele evenimente par învestite cu girul autenticităţii şi al substanţei, cu posibilitatea de a marca epoci viitoare, ca Revoluţia Franceză, altele, în schimb, par simple „furtuni", „epifenomene" nereprezentative pentru spiritul istoriei (vezi atitudinea lui Lovinescu faţă de fascism şi bolşevism în *Istoria civilizaţiei…*: este o atitudine de negare în direcţia fascismului şi de rezervă, dar nu totală, în faţa bolşevismului, singura ideologie verificată de istorie rămânând pentru el democraţia burgheză). O poziţie cu totul particulară are Lovinescu în privinţa protestantismului, pe care, departe de a-l asocia cu raţionalismul şi cu spiritul capitalist, îl consideră o întoarcere la tiparele primitive ale religiei, la pre-raţionalul angajat sub deviza *Sola fide*, *Sola Scriptura*. Rezerva lui faţă de Reformă nu vine, ca la antimodernii lui Compagnon (Chateaubriand, Maistre, Montalembert)[1], din convingerea că între Reformă, Lumini şi Revoluţie este o filiaţie certă sau din viciul religiei reformate de a fi nepopulară, generată de sus în jos, de la elite către popor. Dimpotrivă, prin aceste calităţi – care apropie spiritul reformat de spiritul revoluţionarilor de la 1848, iniţiator de instituţii şi educator „de sus în jos" al moravurilor poporului, îndrumându-l de pe

[1] *Ibid.*, pp. 207-208.

calea orientalismului vetust şi nereprezentativ etnic spre valorile umanismului francez –, Reforma (în plus, o emanaţie a Vestului, nu a mentalităţilor orientale, cum apare la el ortodoxia) ar fi trebuit să-l atragă pe Lovinescu şi rămâne o curiozitate resortul care a făcut să nu se întâmple acest lucru. În orice caz, dacă antimodernul lui Compagnon rămâne o natură religioasă şi preponderent un bun catolic care acuză „falsul misticism" al modernului, ei bine, tocmai acest „*fals* misticism" – *i.e.* mimarea religiosului prin filtrul unei gândiri individual(ist)e şi cultural(izat)e – îl va încânta pe Lovinescu în poezia (pe care o consideră indubitabil modernă şi chiar modernistă) a unui Arghezi[1].

Concepţia lui E. Lovinescu asupra evoluţiei civilizaţiei române moderne – o evoluţie în salturi, mutaţionistă – ar ţine tot de paradigma intelectualistă, adică de modernitate, după Compagon. Dacă profilul conservatorului junimist e afiliat evoluţionismului gradual de tip Spencer (şi chiar Darwin), revoluţionarul liberal funcţionează, crede Lovinescu, în logica mutaţiei descrise de biologul olandez Hugo de Vries. Mutaţionismul ar fi, prin urmare, intelectualist – sau modern –, iar evoluţia lentă, organică, mai compatibilă cu ideea de tradiţie şi de experienţă, ar fi antimodernă[2]. Conceptul de *revoluţie* e disputabil şi el între gradualism şi mutaţionism, adică între antimodern şi modern. Lovinescu e modern când pledează cauza revoluţiei „de imitaţie" puse în scenă de liberalii români după model francez, dar e „antimodern" când crede, ca Tocqueville, că în ţările mai evoluate, cu un profil sociopolitic şi economic consolidat, revoluţia e fructul natural al unor acumulări istorice. „Noutate radicală", clădită pe reducerea trecutului la *tabula rasa*, n-ar aduce revoluţia decât naţiunilor tinere, şi asta pe calea

[1] Vezi analiza atitudinii fals mistice din psalmii arghezieni în E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, pp. 330-332.

[2] Păstrând cadrele stabilite de Compagnon în *Antimodernii*, evoluţionismul gradual ar trebui asimilat paradigmei antimoderne a experienţei şi a pragmatismului, unde bagajul genetic al trecutului trece obligatoriu în prezent şi se reflectă în viitor. Totuşi, e greu de acceptat că evoluţioniştii (nu doar cei radicali, antifinalişti şi antiprogresişti, de tip Darwin, dar şi Spencer sau transformiştii de tip Lamarck, care mai păstrau punţi de comunicare cu finalismul doctrinei creştine), ca agenţi ai ofensivei scientiste contra teoriei creaţioniste, pot figura, într-o schemă de gândire oarecare, altfel decât ca moderni.

importului de idei; dar ideologia de împrumut, teoria înaintea practicii, e chiar acea „creaţie *ex nihilo*"[1] pe care n-o acceptă conservatorul „antimodern". Acea „sacralitate" revelată a Revoluţiei de care vorbea Maistre se pierde complet la Lovinescu, unde e înlocuită de cultul secularizat al naţiunii – mai precis al statului naţional român întrupat în jurul lui 1848 din spuma *Declaraţiei Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului.*

Opiniile despre democraţie şi vot universal formează o anexă a concepţiei lovinesciene despre evoluţie, îndeosebi a celei aplicabile spaţiului românesc: evoluţia în salturi. Respins de junimişti, caricaturizat prin eroii lui Caragiale („box populi, box dei"…), votul universal e promovat de liberalul Lovinescu cu conştiinţa că reprezintă, totuşi, o formă fără fond[2] (*IC*, 138). Umanistul şi mutaţionistul nu-şi putea încălca principiile tocmai în această privinţă. Totuşi, o anume tentaţie de a privilegia, din moştenirea Revoluţiei Franceze, mai curând libertatea (individului) decât egalitatea (maselor), atitudine consonantă cu cea a lui Émile Faguet (*Le Libéralisme*), trădează în multe dintre opţiunile lui Lovinescu (din *Istoria civilizaţiei*…, dar şi din istoriile literare şi din alte luări de atitudine) persistenţa acelei aporii care ar fi opus, în *Declaraţia Drepturilor Omului…* (1789; 1793), conceptele de libertate şi de egalitate, sau drepturile individului şi suveranitatea naţiunii/ poporului (*IC*, 29-30). Dacă, aşa cum crede Compagnon, antimodernul e anti-individualist, societatea (morala, tradiţia, religia) reglementând dintotdeauna viaţa individului, atunci Lovinescu – care, cu tot umanismul, nu se poate împiedica să nu remarce în egalitarism pericolul îngrădirii libertăţii individului – e cât se poate de modern. Libertatea pe care o apără el, în dauna egalităţii, nu e libertatea aristocratului, ca la antimodernii lui Compagnon[3], ci libertatea burghezului ajutat de instituţiile statului să prospere. Nici faptul că nu crede în pertinenţa teoriei drepturilor naturale (*IC*, 29) nu-l poate apropia de antimoderni, de vreme ce în drepturile cutumiare crede cu atât mai puţin („statul nostru nu se sprijină pe tradiţiile de la 1300" – *IC*, 116). Singura formă a dreptului acceptată de Lovinescu e dreptul reglementat juridic – *i.e.* raţiunea care

[1] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 61.
[2] Va fi legiferat abia după Primul Război Mondial.
[3] Vezi Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 39.

controlează natura. Antimodernii ar fi spus Providenţa care controlează natura (omului) – însă chiar asta e diferenţa capitală dintre Lovinescu şi aşa-numiţii antimoderni: Lovinescu refuză imixtiunea parametrilor divini în ecuaţiile sale.

Atitudinea lui Lovinescu faţă de progres este un alt reflex al paradigmei intelectualiste. Modernul, după cum confirmă Compagnon, s-ar confunda cu un maniac al progresului, un progres pe care antimodernul îl revocă neîncetat, fără a-l putea disloca. De fapt, multe dintre ipostazele „imobilismului" antimodern din cartea lui Compagnon sunt, în realitate, probe de gândire evoluţionistă graduală, nu de fixism irevocabil. Astfel, conservatorul Maiorescu şi sociaţiştii Dobrogeanu-Gherea şi Ibrăileanu împărtăşesc – aşa cum remarcă Lovinescu în *Istoria civilizaţiei…* – spiritul aceluiaşi evoluţionism gradual în critica lor asupra formelor fără fond din cultura sau din sfera economiei româneşti (clasificarea reacţionarilor beneficiind în istoria lovinesciană de o rigoare în multe privinţe preferabilă conceptului compact, dar atât de confuz, de antimodern: Lovinescu distinge două blocuri reacţionare – reacţionarii conservatori de tip Maiorescu, Eminescu, Caragiale, Carp şi reacţiunea marxist-materialistă –, dar identifică tipologii variate şi în interiorul acestor două categorii reacţionare, stabilind scheme de lucru fertile până în cercetarea contemporană[1]). Mai mult decât atât: acel „mai binele este duşmanul binelui"[2] pe care-l declamă antimodernii lui Compagnon nu funcţionează şi la criticii români ai formelor fără fond, adică la potenţialii noştri antimoderni, începând cu Maiorescu: nocivitatea „mai binelui" ţine, în optica lor, de procedură, nu de natura binelui (organicistul Maiorescu nu contestă, de pildă, utilitatea sufragiului universal în sine, ci implementarea lui fără preparative pe teren românesc, bruscheţea altoirii[3]). Din acest punct de vedere, Lovinescu e

---

[1] *Cf.* Sorin Alexandrescu „«Junimea» – discurs politic şi discurs cultural" şi „Populism şi burghezie", din *Privind înapoi, modernitatea*, *op. cit.*, unde atât conservatorii, cât şi populiştii sunt surprinşi într-o diversitate tipologică realmente utilă reconstituirii luptelor de idei din epocă.

[2] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 60.

[3] Şi, câtă vreme reţinerea lui Maiorescu în privinţa votului universal priveşte carenţele de educaţie ale românilor, iar nu inteligenţa ca facultate nativă, criticul junimist pare chiar mai optimist decât „antimodernul" Renan, pentru care „[s]ufragiul universal nu va fi legitim decât atunci când toţi indivizii vor

un progresist saltaţionist, pentru care votul universal – deşi nepotrivit unei populaţii majoritar fără conştiinţă politică precum aceea din România celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea – trebuie acceptat, ca formă care-şi va suscita, în timp, fondul. Iar concepţia lui politică optimistă (Lovinescu nu cunoaşte melancolia, pesimismul, răul de secol, el aşezându-se, dimpotrivă, de partea cauzelor care ar sta la originea acestora, *i.e.* de partea mediocrităţii utile şi fertile) şi credinţa lui în rolul burgheziei urbane ca agent al istoriei sunt rezultatele unei imaginaţii evoluţioniste care derivă din Hegel şi Marx, ca exegeţi progresişti ai Revoluţiei. Amărăciunea lui Taine în faţa decăderii generale cu sursa în Revoluţie[1] sau tonusul scăzut al lui Spengler în privinţa destinului civilizaţiei occidentale nu sunt compatibile cu etosul eminamente optimist şi voluntar din gândirea lovinesciană. „Satanismul" lui Baudelaire – în care Compagnon citeşte psihologia antimodernului marcat de concluzia răutăţii incurabile a omului[2] – denotă pentru criticul de la „Sburătorul" tocmai fuziunea de „principii contradictorii ale omului modern"[3],

---

poseda acea inteligenţă fără de care nu merită numele de om" (Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 50).

[1] *Originile Franţei contemporane* se încheie, de pildă, cu o discuţie despre „Alterarea echilibrului mental şi moral al tineretului contemporan".

[2] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 107.

[3] *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, p. 326. Opiniile de aici fuseseră precedate de cele din studiul „Poezia nouă" (1923), unde Lovinescu constatase acelaşi „amestec" de „principii contradictorii" care ar caracteriza sufletul omului modern. Arghezi era situat în descendenţa lui Baudelaire, al cărui „modernism" ar „consta din individualism violent, din misticism amestecat cu voluptate, din satanism, din contradicţii puternice" („Poezia nouă", în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. IX, p. 337). Calificarea tipologiei baudelairiene ca fuziune sau ca dinamică a contrariilor era, de altfel, comună în epocă, vezi şi articolul lui G. Ibrăileanu, „Charles Baudelaire" („Viaţa românească", nr. 12, decembrie 1911), unde se vorbeşte despre „nostalgia vieţii primitive" ca revers al „plictisului" sau al „urâtului" (*l'ennui*) baudelairian şi despre acea „nelinişte în faţa naturii" care i-a dat „obositului" neurastenic Baudelaire „fiorul misterios al lucrurilor care *vor fi fiind* dincolo de aparenţe". Profilul acestor compensaţii sau al acestui balans al contrariilor se recunoaşte şi în diagrama psihologică a criticilor români Ibrăileanu şi Lovinescu: ambii caută să compenseze inacţiunea din planul biografiei concrete – neurastenia, în cazul lui Ibrăileanu, bovarismul sau oblomovismul, în cazul lui Lovinescu (dacă dăm credit autoportretului din 1942, semnat *Anonymus Notarius*) prin

un spirit complicat, faustian, născut de civilizaţie, pe care omul societăţilor primitive nu-l putea avea. Adversarii criticului român sunt, din contră, „imobilismul" statului agrar sau rural al poporaniştilor, bazat pe un actor al istoriei considerat de Lovinescu revolut, ţăranul, sau lupta pentru păstrarea privilegiilor şi reformismul cu paşi (prea) mici imputabile taberei conservatoare[1]. (În filosofia „mobilistă" a lui Lovinescu trebuie inclus şi „filosemitismul" de care a fost acuzat în anii 1930, sesizarea virtuţilor modern-cosmopolite ale nomadismului iudaic şi calificarea evreului drept „propagandist al noutăţii"[2], definiţie existentă, cu o semantică cvasiidentică, şi în *Antimodernii*, unde evreul figurează ca „agent al modernismului"[3].) În aceste condiţii, „coruperea poporului de către burghezie" şi „infernul social modern laicizat" denunţate de antimodernul lui Compagnon[4] devin, după Lovinescu, adevăratele şanse ale poporului român de a se sincroniza cu familia europeană de care ţine. Nici de partea unui Jaurès, nici de a unui Péguy, autorul *Istoriei civilizaţiei…* nu crede exclusiv nici în virtuţile apriorice ale maselor, nici în individ, ca „bun sălbatic", dar crede – cu un meliorism inalterabil – în capacitatea fiinţei umane de a se emancipa şi a se adapta la mai-bunul pe care istoria nu pregetă să-l construiască într-o parte a lumii sau în alta. Progresismul lovinescian se propagă şi în concepţia asupra artei: chiar dacă nu crede – ca „antimodernii" lui Compagnon şi ca mulţi dintre contemporanii săi, de la Croce la Ibrăileanu[5] – că arta modernă e superioară artei clasice sau antice, existenţa dintotdeauna a geniilor fiind un argument suplimentar în demiterea ideii de progres în artă, teoria

---

proiecte de mare activism, de urnire a lucrurilor în logica dictată de ceea ce fiecare dintre ei consideră că reprezintă progresul.

[1] În capitolul „Ştiinţific – politic – literar. Mecanismele unui cerc vicios" am respins plauzibilitatea incriminării exclusive a conservatorilor pentru eşecurile democraţiei autohtone de la finele secolului al XIX-lea şi de la începutul secolului următor.

[2] În ultimul capitol din *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, p. 439. Pentru o problematizare a atitudinii ambigue, dar în context pozitive a lui Lovinescu faţă de evrei, vezi Mihai Iovănel, *Evreul improbabil. Mihail Sebastian: o monografie ideologică*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2012, pp. 215-221.

[3] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 227.

[4] *Ibid.*, p. 269.

[5] Vezi articolul acestuia „Poezia nouă" (1922).

lovinesciană a mutaţiei valorilor estetice este totuşi consecinţa unei gândiri „mobiliste", eminamente moderne.

Teoriile care proclamă mersul umanităţii spre entropie, uzură, decadenţă[1] nu-l conving nici când par confirmate de realitatea zilei. Remarcă şi Lovinescu un potenţial pericol în uniformizarea socioculturală a societăţilor dictată de „spiritul veacului", dar îl consideră contracarat prin diferenţierile naţionale. Oricum, cu toată uniformizarea societală cu care ameninţă cultura planetară modernitatea consolidată a începutului de secol XX, Lovinescu nu e părăsit de meliorism: aşa cum se poate constata la lectura însemnărilor intime din *Agende*, criticul nu are viziuni apocaliptice nici atunci când îi trec legionarii pe la fereastră. Atât în 1925, când scrie *Istoria civilizaţiei…*, unde evaluează (şi desconsideră) pericolul fascismului şi al bolşevismului, cât şi în 1937, când publică *Istoria literaturii române contemporane* sub spectrul triumfului radicalilor de dreapta, Lovinescu e convins că experimentează doar o buclă inesenţială în destinul umanităţii, că extremismele sunt „furtuni" efemere pe care gustul spre moderaţie – *i.e.* raţionalitate – al omenirii le va suprima după ce timpul lor legal de vizită în istorie se va fi consumat.

LOVINESCU – ANTIMODERN. Intelectualismul (cu sinonimele sale *idealism*, *teorie*, *raţionalism*), concepţia mutaţionistă asupra evoluţiei şi progresismul sau mobilismul – laturi ale aceluiaşi triunghi, în fond – sunt suficiente calităţi care asigură de modernitatea irevocabilă (în termenii lui Compagnon) a gândirii lui E. Lovinescu. Măcar una dintre ele poate fi însă întoarsă semnificativ în favoarea antimodernităţii: e vorba de progresism. Până unde merge în realitate progresismul lovinescian? Cum arată el în raport cu progresismul unor Dobrogeanu-Gherea sau Ibrăileanu (în faza lui marxistă din articolele publicate la „Munca" etc.), care visau deja la răsturnarea burgheziei? Comparat cu al marxiştilor locali sau europeni, „mobilismul" lui Lovinescu nu e câtuşi de puţin radical, nu priveşte dincolo de orizontul prezentului burghez (*in actu* în state mai evoluate şi de consolidat la noi); pentru el, forma democraţiei burgheze reprezintă forma sociopolitică optimă, spre care trebuie să tindem, dar pe care nu avem motive s-o depăşim. Din această

[1] Vezi Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 269.

perspectivă, Lovinescu poate fi privit ca un cripto-imobilist îngheţat în staza burgheză, deşi unul deosebit de activ în direcţia schimbării unei societăţi şi a unei literaturi marcate de inerţia istoriei.

Nici idealist (*recte* intelectualist) nu e Lovinescu în toată paleta sa argumentativă. Acelaşi idealism care subîntinde teoria formelor stimulatoare de fond se sprijină, când se pune problema respingerii materialiştilor de tipul lui Zeletin, pe baze realiste. Lovinescu îi reproşează acestuia (apropiindu-se în această privinţă de mai realistul Dobrogeanu-Gherea) că, în articolul „Revoluţia burgheză în România", ignoră – de dragul adecvării la teoria lui Marx – tocmai „materialul existent" (cu vorbele lui Burke din *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*), adică istoria şi realitatea socioeconomică a fenomenului asupra căruia se apleacă. La istoria locului şi la „lecţiile religiei" apelează Lovinescu şi când respinge, în bloc, materialismul istoric, care ar reduce totul la ponderea factorului economic (*IC*, 20-25). Când e criticat pentru idealismul formelor stimulatoare de fond (vezi C. Rădulescu-Motru şi critica tiparului hegelian din *Istoria civilizaţiei*…), Lovinescu răspunde îndeobşte favorizând „realitatea raţionalului" – instituţiile care trebuie importate *împotriva* sau mai degrabă *în locul* unei tradiţii cvasiinexistente –, însă, pentru a-şi apăra propria viziune asupra formelor generatoare de fond, nu ezită să recurgă şi la paradigma iraţionalistă alimentată de studiile unui Gustave Le Bon[1] asupra psihologiei mulţimilor în context revoluţionar. Apărat ori nuanţat prin iraţionalism, raţionalismul (intelectualismul, idealismul) lovinescian se astfel colorează brusc în culorile antimodernităţii. Antimodern, adică atent mai curând la particularităţile locale decât la geometria legilor, pare Lovinescu şi atunci când respinge raţionalismul lui Mihail Kogălniceanu (*IC*, 53), care trecuse realităţile româneşti prin filtrul schemei evoluţioniste de sorginte engleză sau germană, fără ca noi să fi experimentat condiţiile materiale şi culturale din Anglia, Germania sau Franţa. A miza pe drepturile istorice ale ţăranilor sau pe principiul tradiţiei, cum făcuse Kogălniceanu, însemna a nu înţelege că românii au sărit din Evul Mediu în plină istorie contemporană (*IC*, 53). Pentru a-şi susţine teoria mutaţionistă a formelor generatoare de fond – soluţie

[1] Gustave Le Bon apare ca antimodern la Compagnon, în descendenţa lui Villiers de l'Isle Adam, care ridiculizase, înaintea lui, „orbirea iraţională" a mulţimii (*Antimodernii, op. cit.*, p. 43).

eminamente raţionalistă –, Lovinescu nu ezită, aşadar, să critice raţionalismul altuia. Astfel, modernul Lovinescu devine „antimodern", iar „antimodernul" Kogălniceanu – modern. Tot aşa, Lovinescu e realist (antimodern) când, invocând dreptul de proprietate din *Declaraţia Drepturilor Omului...*, consideră neviabilă ipoteza „socializării bunurilor" din comunismul rusesc (*IC*, 55), dar e raţionalist (modern) când merge pe ideea caracterului eminamente individual („proprietatea individuală e la baza progresului" – *IC*, 55) şi eminamente utilitarist al proprietăţii, desprins de mistica proprietăţii fondate pe dreptul istoric sau cutumiar. Materialismul istoric, care păcătuieşte prin „exagerаţia raţionalismului de a crede în legi geometrice de valoare universală" (*IC*, 78), este recuzat de Lovinescu tot de pe poziţia antiintelectualismului antimodern: „nu există un socialism, ci tot atâtea socialisme câte naţiuni l-au îmbrăţişat" (*IC*, 78). Raţionalismul Revoluţiei Franceze adoptat pentru cauza naţională primise, în schimb, aviz favorabil (*IC*, 66).

Modern la 1789, universalismul devine, pentru Compagnon, „antimodern" în deceniile marcate de extremism din secolul al XX-lea (un „antimodern" universalist ar fi Julien Benda). Dar, în aceste condiţii, prin credinţa sa neatinsă de pesimism în valorile universalismului, în virtutea căreia respinge fără disperare particularismul extremismelor (argumentul ultim al naţiei, ortodoxismul politizat etc.) la care devine martor în ultima parte a vieţii sale, nu cumva devine şi Lovinescu, alături de autorul *Trădării cărturarilor*[1], un „antimodern de stânga"? Lovinescu „antimodern" în 1937, anul istoriei sintetice şi al prefeţei sale cvasi-testamentare – iar adversarii săi, extremiștii, „moderni"? Iată o ipoteză care demolează toate certitudinile peisajului sociocultural din prima jumătate de secol XX românesc.

Pledoaria lovinesciană pentru democraţie burgheză – cu indecidabilul balans între libertate şi egalitate – poate şi ea să cadă sub incidenţa antimodernităţii prin interesul mai mare acordat „omului social" în detrimentul individului (vezi butada lui Maistre, comentată de Compagnon, după care „în lume nu există *om*", ci doar societatea, care „pre-există indivizilor", îndeosebi prin familie, pe care Paul Bourget şi Charles Maurras o considerau „celula socială"[2]). Chiar dacă „omul

[1] Vezi Antoine Compagnon, *op. cit.*, pp. 369-374.
[2] Vezi *ibid.*, pp. 57-58, 90.

social", care, susţine Lovinescu, reprezintă adevăratul subiect al *Istoriei civilizaţiei…* (*IC*, 317), nu se intersectează decât sporadic cu mulţimea iraţională a lui Le Bon, îndeplinind, în rest, funcţia comunităţii educabile prin instituţii şi legi – adică prin forme –, totuşi, această trecere a omului individual în planul secund al reflecţiei e singură de natură să recomande „antimodernitatea" viziunii din *Istoria civilizaţiei…*. Apetitul mai mare pentru libertate în dauna egalităţii l-ar apropia, în plus, pe Lovinescu de „antimodernul" Chateaubriand, care deplânge pulsiunea egalitaristă a francezului[1], dar l-ar despărţi de convingerile lui Edmund Burke – alt „antimodern"[2] –, care nu vedea cu ochi buni impasurile practice spre care ar fi dus teoria drepturilor naturale şi primatul libertăţii individuale. Există aici un conflict de idei pe care numai pretenţia lui Compagnon de a distinge între moderni şi antimoderni îl alimentează: de ce liberalismul *Declaraţiei Drepturilor Omului şi ale Cetăţeanului* ar fi mai puţin modern decât egalitarismul ei şi de ce, pe de altă parte, accentul pe individ ar fi mai modern în raport cu accentul pe societate, pe colectiv sau pe clasă? Individualist, Lovinescu acceptă că numai în cadrele unei societăţi cu legi şi instituţii care asigură echitatea – *i.e.* statul naţional – îşi poate asigura individul libertatea. Democrat, pledează doar pentru dreptul juridic, nu pentru dreptul istoric (ca „antimodernii" iubitori de cutume) şi nici pentru jusnaturalism (ca modernii în faţa „antimodernilor"), recuzând şi moştenirea statului medieval, dar şi utopia egalităţii absolute a socialiştilor şi a „creştinismului social" (*IC*, 28-29). Iar faptul că Lovinescu lucrează cu accepţii diferite, uneori antagonice, ale ideii de individ (el distingând între „omul ancestral", ale cărui inerţii psihosociale sunt greu de modificat, şi omul „contradicţiilor moderne", foarte permeabil la schimbare, dispus la „contagiune"[3]) face şi mai dificilă emiterea unei opinii ferme în privinţa

[1] Vezi *ibid.*, p. 38.

[2] Vezi *ibid.*, p. 84.

[3] În descendenţa lui Baudelaire, Arghezi ar fi expresia „individualismului" modern – vezi *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, pp. 326-329. Rămâne de judecat cât de raliabil este „individualismul" baudelairian (modern, după Lovinescu, antimodern după Compagnon) libertăţii individuale preconizate în *Declaraţia Drepturilor Omului...* Oricum, atitudinea antimodernului faţă de individualism este ea însăşi scindată: antimodernul

naturii „individualismului" vehiculat în discursul lovinescian şi, ca atare, în privinţa interpretării acestuia. Pe de altă parte, când respinge reducţionismul materialismului istoric (reducerea la economic), Lovinescu o face tot pentru a respinge un determinism: modernul individualist nu se supune presiunii tradiţiei, a societăţii şi a instituţiilor moştenite, dar nu se supune nici determinismului economic ca universalism (dictaturii universale a economicului) (*IC*, 20-25). Psihologia individuală şi marxismul consumat *via* Ed. Bernstein şi G. Jellinek i se par preferabile atât psihologiei maselor, cât şi marxismului „integral" al lui Marx, adică a marxismului originar, nereformat. Dar materialismul istoric e şi pragmatic sau realist (pleacă de la fond către formă, ca „reacţiune împotriva idealismului") – iar prin asta ar fi antimodern –, dar şi opus „filosofiei istoriei unui Bossuet, De Bonald sau De Maistre" ori „misticismului" lui Quinet (*IC*, 23) – prin aceste calităţi fiind modern, raţionalist. Şi dacă materialismul istoric e şi modern, şi antimodern – cum poate fi calificat Lovinescu în condiţiile în care pare să-l refuze *doar în forma marxismului integral*?

În chestionarea modernităţii/ antimodernităţii lui Lovinescu, lupa poate fi îndreptată şi spre mărunţişuri. Ferm progresist şi modern(ist) în scrierile teoretice, el îşi descoperea în *Memorii* „bovarismul" care-i trăda, în beletristică, afinităţile cu „psihea moldavă". Dar ce e bovarismul – concept vehiculat de Jules Gaultier? O altă „maladie modernă" atacată de antimodernul Benda[1]! Iată-l pe Lovinescu modern prin ceea ce credea că e cel mai puţin modern. A fost remarcat, apoi, misoginismul lovinescian camuflat în spatele tentativelor de a „obiectiva" (citeşte „viriliza") stilul scriitoarelor care treceau pragul „Sburătorului". Dar ce e misoginia? Nu altceva decât o atitudine „antimodernă" manifestă la Benda, în *Belphégor*[2]. Iată-l deci, pe Lovinescu, antimodern chiar atunci când încerca promovarea scriitoarelor în canonul literelor române. Şi aşa mai departe.

Poate mai elocvent însă decât pe terenul *Istoriei civilizaţiei…* se exprimă dilema (anti)modernismului lui Lovinescu în *Istoriile* sale

luptă contra barbariei individualiste, dar şi împotriva progresului societal care răpeşte individului independenţa pe care i-o asigurase natura (vezi Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 84).

[1] Vezi Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 356.

[2] Vezi *ibid*.

literare sau, şi mai bine, coroborând cele două demersuri istoriografice. Devine, astfel, mai vizibilă trecerea de la idealismul schemei din prima *Istorie*, cea a civilizaţiei, la realismul tablei de valori din „literatura contemporană" de după 1900, imaginată ca exponentă a unei civilizaţii burgheze deja consolidate.

LITERATURA REACŢIONARĂ. Există în *Istoria civilizaţiei*… o afirmaţie la care ar subscrie probabil toţi antimodernii lui Compagnon, începând cu Albert Thibaudet: „literatura este de la sine o forţă reacţionară" (*IC*, 220). Comentând viziunea lui Thibaudet asupra literaturii franceze din *Republica profesorilor* şi din *Ideile politice ale Franţei*, autorul *Antimodernilor* începe spunând că „[l]iteratura […] prin natura ei se opune întotdeauna"[1], pentru a ilustra apoi această generalitate prin particularul alegaţiilor lui Thibaudet: viaţa politică a Franţei postrevoluţionare ar fi eminamente de stânga, „sinistrogiră", în vreme ce literatura şi îndeosebi literatura valoroasă ar fi preponderent de dreapta sau „dextrogiră".

Textele lui Thibaudet invocate de Compagnon sunt din 1927, respectiv din 1932, istoria lui Lovinescu e mai veche cu doi-trei ani. Dar spun ei acelaşi lucru? Aparent, da: şi Lovinescu, şi Thibaudet emit judecăţi cu valoare generală, despre „natura" reacţionară a literaturii. Se poate constata însă curând că afirmaţiile lui Thibaudet se limitează la natura eminamente politică a reacţiunii literare, câtă vreme Lovinescu vizează natura ei psihologică, de valenţă a omului ancestral, rezistent la schimbarea de orice fel. Thibaudet opune capitala (dextrogiră) provinciei (sinistrogire), literatura „de dreapta", a „familiei tradiţionaliste", singura valoroasă după el[2], făcând contrapondere „stângismului imanent al vieţii politice franceze"[3]. Pentru Lovinescu, spiritul reacţionar al literaturii trădează o regretabilă fatalitate, amendabilă prin acţiunea

[1] *Ibid.*, p. 252.

[2] „trăsătura cea mai importantă a familiei tradiţionaliste este importanţa ei în lumea celor care scriu şi slăbiciunea sa în lumea politică" (Albert Thibaudet, *Les idées politiques de la France*, Stock, Paris, 1923, pp. 14-15, *apud* Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 14).

[3] *La République des professeurs*, Grasset, Paris, 1927, p. 29, *apud* Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 252.

sincronismului; pentru Thibaudet, e doar o constatare acompaniată de o nedisimulată satisfacţie. Literatura „se opune", în concepţia lui Lovinescu nu neapărat dintr-un elan de dreapta confundabil cu „familia tradiţionalistă", cât dintr-o inerţie involuntară, cauzată de faptul că – fiind parte a culturii, iar cultura evoluând mai lent decât civilizaţia – literatura nu reuşeşte să asimileze inovaţiile aşa cum face, în schimb, civilizaţia. Dacă se acceptă totuşi realitatea că liberalii autohtoni – roşiii opuşi albilor conservatori în a doua parte a secolului al XIX-lea – duc, prin iniţiativele lor pro-burgheze şi antifeudale, o luptă *de stânga*, atunci judecăţile lui Lovinescu şi Thibaudet coincid, măcar formal: atât spiritul natural reacţionar al literaturii blamat de Lovinescu, cât şi „familia tradiţionalistă" a lui Thibaudet se opun „stângismului imanent" al vieţii politice dintr-o epocă şi dintr-un spaţiu anume, forţa de reacţiune fiind direct proporţională cu valoarea estetică (de unde şi „superioritatea" literaturii moldovenilor criticist-reacţionari faţă de cea a „revoluţionarilor" munteni – *IC*, 45, adică a „dextrogirilor" faţă de „sinistrogiri"). Crede însă Lovinescu, precum Thibaudet, că literatura e „reacţionară" şi „dextrogiră" fiindcă e ataşată de valorile trecutului? Nu cu necesitate. Caragiale, de pildă, deşi raliat taberei conservatoare, nu e un dextrogir, nu se uită înapoi, către o ipotetică vârstă de aur, ca „antimodernii" lui Compagnon, de la Joseph de Maistre la Baudelaire, sau ca paseiştii noştri Eminescu şi Sadoveanu. Dar Lovinescu îi desparte pe paseiştii Sadoveanu şi Eminescu de nepaseistul Caragiale apelând la un filtru aparent ireproşabil – melancolia sau nostalgia: paseiştii sunt melancolici, în vreme ce criticismul caragialian se exercită, ca la Molière, în lipsa acestui ingredient. (Din acest punct de vedere, s-ar putea deduce – interesant aspect! – că paseismul eminescian sau sadovenian, ataşabil unei filosofii deprimist-romantice a timpului ireversibil, e mai modern decât filosofia satiric-universalistă a lui Caragiale, care ar fi mai apropiată de evul teatrului clasic.)

În orice caz, dacă „reacţionarismul", psihologic sau politic, al literaturii cade sub blamul său mai mult sau mai puţin explicit, nimic nu e totuşi mai evident în *Istoria civilizaţiei…* decât faptul că Lovinescu visează la o literatură română non-reacţionară, sincronizată cu realizările politicii liberal-burgheze, una care să fie – aşa cum cere momentul – progresistă şi, păstrând termenii lui Thibaudet, „sinistrogiră" în raport

cu „reacţiunea" junimisto-poporanistă. Dar ce înseamnă în *Istoria civilizaţiei…* literatura „familiei tradiţionaliste" – aceea căreia caută Lovinescu să-i riposteze printr-o literatură concepută *în sensul*, nu împotriva burgheziei modernizante? În cadrele ei par să intre Nicolae Filimon şi Duiliu Zamfirescu – cu criticarea ciocoilor de lume nouă –, dar şi Eminescu – cu al său cult pentru medievalitate –, şi Caragiale – care critică totul şi nu cultivă nimic. Dar dacă, respinşi în bloc de modernitatea ofensivă şi politic sinistrogiră a lui Lovinescu, ei par cu toţii „antimoderni", cum arată aceşti scriitori români confruntaţi fiecare în parte cu profilul antimodernului? Antimodern prin ironizarea providenţialismului democraţiei („box populi, box dei"…), Caragiale e modern prin faptul că teatrul lui recuză, cu aceeaşi relaxare, şi ideea „antimodernă" a familiei ca „celulă de bază a societăţii"[1]; o fi Rică Venturiano antimodern, în spiritul lui Bonald, Bourget ş.a., însă adeziunea autorului la ideile personajelor e deseori minimă în cazul lui Caragiale. Dificil de stabilit, prin urmare, dacă autorul *Momente*-lor este modern sau antimodern; doar personajele sale pot fi trecute mai convingător prin această grilă. La Eminescu, problema e alta: melancolia şi pesimismul ar recomanda deîndată calificarea lui ca antimodern; însă inspiraţia franceză a romanticului nostru e incertă, melancolia şi pesimismul său nu vin din eşecul Revoluţiei decât pe calea foarte întortocheată a ecourilor lui germane. În plus, şi mai tentantă este etichetarea sa drept tradiţionalist sau retrograd pur şi simplu, în contul pasiunii eminesciene pentru epoca pârcălabilor. Totuşi, ce este până la urmă Eminescu: un tradiţionalist sau un antimodern? Având în minte faptul că Antoine Compagnon îl deosebeşte pe antimodern de tradiţionalist, cazul Eminescu demonstrează că pretinsa diferenţă specifică dintre cele două concepte este mai curând inexistentă.

Pledând, în *Istoria civilizaţiei…*, pentru modernizare societală, pentru urbanizare și industrializare, iar în *Istoria literaturii…* pentru modernismul literar intelectualizant, nu cumva pleda Lovinescu chiar pentru „marea naraţiune a modernităţii dinamice şi cuceritoare" împotriva căreia se ridicau „antimodernii" la Compagnon şi – poate mai interesant – exponenţii modernităţii artistice la Matei Călinescu? Puţine

[1] Vezi Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 90.

argumente ar putea să combată această afirmaţie – probabil cele ţinând de vederile mai puţin originale, neformate, ale criticului român, din vremea începuturilor sale publicistice, când condamna invazia simbolismului în literatura română, la unison cu sămănătoriştii şi poporaniştii. În rest, acea tensiune care opunea modernitatea artistică modernităţii civilizaţionale (la Matei Călinescu) sau care aşeza disperarea antimodernilor în răspăr cu modernitatea perpetuu stenică a progresiștilor (Antoine Compagnon) a ştiut să fie aproape mută în scrierile lui Lovinescu: în cazul lui, economicul, socialul şi artisticul sunt strunite pentru a ilustra consensul deplin, nu dialectica. La Matei Călinescu, modernitatea civilizaţională şi cea literară mergeau în contrasens; lucrurile stau cam în acelaşi fel la Compagnon: pe cât de modern este „intelectualismul" sferei politico-sociale dintr-o epocă dată, pe atât de antimodern e „antiintelectualismul" literaturii din aceeaşi epocă. Pentru Lovinescu, în schimb, modelul intelectualist merge peste tot în acelaşi sens, atât în sfera politico-socială, cât şi în cea literară: intelectualizarea literaturii este, la el, în primul rând o operaţie de „civilizare" şi abia apoi una de „culturalizare". De aici şi lipsa lui de apetit pentru curentele aşa-zis antiburgheze, de la romantism la pesimism, şi poziţia sa – divergentă în raport cu marile naraţiuni canonice postbelice ale modernităţii literare europene[1] – în privinţa modernismului literar românesc, în care n-a văzut, ca alţii, un reflex critic contra unei modernităţi tehno-industriale şi societale alienante, ci o literatură de suport, care confirmă, însoţeşte şi legitimează o modernitate sinonimă cu progresul.

Atitudinea lui Lovinescu faţă de romantism (care dictează şi poziţia lui faţă de ideile de pesimism, de păcat originar etc.), cel puţin în expresia lui autohtonă, este atitudinea faţă de un curent revolut, a cărui moştenire se confundă cu folclorismul şi cu eminescianismul, respectiv cu o lirică sentimentalistă de proastă calitate sau, cum crede „antimodernul" Benda în *Belphégor*, cu „estetica omului în starea sa naturală", una pe gustul „bonelor şi portăreselor"[2]. Dar dacă rolul romanticilor

[1] Sau cu naraţiunea canonică a antimodernităţii, dacă acceptăm că teoria lui Compagnon a atins, în mediile academice contemporane, proporţiile unei naraţiuni canonice alternative la cea a modernității.

[2] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 358.

mesianici (de genul lui Gr. Alexandrescu) e acceptat în contextul revoluţiei paşoptiste, secolul al XX-lea trebuie să se dispenseze de pasiunile romantice, crede Lovinescu. Prima dintre ele? Paseismul, nostalgia faţă de trecutul idealizat care de cele mai multe ori se confundă cu acel trecut feudal asanat prin efortul revoluţionarilor liberali de la 1848[1]. Este aceasta o atitudine modernă? Dacă da, la ce tip de modernitate trimite – la modernitatea universalistă a Luminilor sau la modernitatea măcinată de contradicţii a lui Baudelaire, autor care n-ar mai fi pe gustul bonelor şi al portăreselor? Cel mai probabil la prima: din ea derivă civilizaţia română modernă şi principiile optimismului burghez, precum şi preferinţa pentru practicile cognitive emancipatoare inclusiv la nivelul discursului („intelectualizarea literaturii", urbanizarea tematicii, neologizarea etc.), discursul – scrisul – apărând la E. Lovinescu şi ca o formă de centralizare, de familiarizare cu structurile abstracte şi cu autoritatea limbii.

Aici, Lovinescu s-ar întâlni însă, iarăşi, cu „antimodernul" Benda, şi el antiromantic şi avocat al „clasicismului, al raţiunii şi al universalului"[2], dar, spre deosebire de Lovinescu, şi avocat al tradiţiei. Ceea ce e raţionament disjunctiv pentru Benda – „antiromantic", dar „pentru tradiţie" (tradiţia pornită din Lumini) – în cazul lui Lovinescu devine

[1] Antimodern la Compagnon, „cultul ruinelor şi al istoriei" se asociază, la paşoptiştii români şi la Eminescu însuşi cu o melancolie ce nu exclude activismul naţional(ist) şi cu proiectul unui stat-naţiune de sorginte iluministă, nu medievală – respectiv cu un proiect modern. Monografiile lovinesciene consacrate lui Gh. Asachi şi Gr. Alexandrescu semnalează la autorii din jurul lui 1848 tocmai acest voluntarism *modern* al construcţiei. Iar cel mai mare pesimist al nostru, Eminescu, deşi pare a confirma melancolia tipic franceză alimentată de eşecul Restauraţiei (căci „rădăcina pesimismului ţinea de incapacitatea modernă de a adera la o credinţă. Această neputinţă de a crede îi făcea melancolici pe mulţi tineri", Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 103 – etosul fiind acelaşi din *Epigonii* lui Eminescu), în realitate îşi nutrise pesimismul direct de pe filiera germană (Schopenhauer), nu prin medierea autorilor francezi. Asta nu înseamnă decât că pesimismul nu se bucură de acea calitate eminamente franceză invocată de Compagnon atunci când pledează pentru francitatea ideii înseşi de antimodernitate (pentru afirmarea naturii franceze a antimodernităţii, vezi interviul cu Antoine Compagnon publicat de „Le Point", în numărul din 28 noiembrie 2013).

[2] Antoine Compagnon, *Antimodernii*, *op. cit.*, p. 358.

conjunct: şi antiromantic, şi anti-tradiţie. Pe de altă parte, tematica oraşului curtată de teoriile lovinesciene, cu varianta urbanităţii tentaculare, este o temă mai curând anti-universalistă, baudelairiană şi simbolistă, creşterea demografică diminuând, în timp, entuziasmul pentru „egalitate" şi „fraternitate". Însă conceptul de romantism nu este câtuşi de puţin stabil în viziunea lui Compagnon: antimodern prin cultivarea trecutului medieval, rusticism și filo-catolicism, prin melancolie şi nostalgie, romantismul ar fi modern prin anarhism, prin ura faţă de filistin, prin individualismul şi indisciplina faţă de tradiţie moştenite din Reformă şi de la Revoluţie (vezi opiniile unor Charles Maurras, Pierre Lasserre ş.a.)[1]. Şi dacă aşa stau lucrurile, nu cumva antiromantismul lovinescian – ca pledoarie pentru abandonarea zestrei medievale, a rusticităţii etc. – devine, pe loc, modern? Ostil romantismului, Lovinescu nu-l agreează însă nici pe antimodernul Maurras (în care detectase una dintre sursele tradiţionaliştilor români[2]), fiindcă nu împărtăşeşte genul de ostilitate antiromantică al acestuia. Lovinescu nu vede cu ochi răi relaţia dintre individualismul romantic şi egalitarism sau democraţie, ca Maurras; pur şi simplu accepţiile politice ale romantismului sunt neglijate de el în favoarea preocupării pentru estetica romantică[3]. Pe de altă parte, optica antiburgheză dezagreată de Lovinescu la scriitorii români nu e necesarmente de sorginte romantică: o dovedeşte opera lui Caragiale, care, aşa cum constatase Lovinescu însuşi în *Istoria civilizaţiei…*, nu cultiva viciile romantismului.

Opiniile lovinesciene despre simbolism sunt, poate mai acut decât cele despre romantism, cu care criticul nu s-a intersectat decât

---

[1] Vezi *ibid.*, p. 157, 359.

[2] *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I, *Evoluţia ideologiei literare*, Editura Ancora, Bucureşti, 1926, p. 210.

[3] Pierre Lasserre, din a cărui lucrare *Romantismul francez. Eseu asupra revoluţiei sentimentelor şi ideilor în secolul XIX* (1907) citează Compagnon câteva mostre de gândire „antimodernă", e amintit şi de Lovinescu, în volumul *Mutaţia valorilor estetice*, cu conceptul de „antiromantism". Lovinescu era deci la curent cu bibliografia în care se discuta de antiromantism ca de un efect sau ca o continuare a romantismului; de aici provin probabil ezitările sale în definirea simbolismului şi ca antiromantism, şi ca adâncire a romantismului, *i.e.* a sensibilităţii sau a lirismului (în jurul lui 1890 apare şi termenul de „pan-lirism", de care vorbea Maurice Barrès – alt „antimodern" din pleiada lui Compagnon).

incidental, un teren propice verificării cuantumului său de antimodernitate. În cazul simbolismului, Lovinescu urmează în general doxa franceză a momentului, distingând în el fie un curent nou, care rupe cu romantismul (ca antiretorism[1]), fie, cel mai adesea, o continuare sau o adâncire a romantismului, cu noi consecinţe pentru lirism[2]. Viziunea continuistă asupra simbolismului este însă şi viziunea (antimodernă a) lui Maurras din *Viitorul inteligenţei*, pentru care simbolismul este „a treia stare a unuia şi aceluiaşi rău – răul romantic"[3]. Aspectele moderne ale simbolismului – anarhismul unor Anatole Baju, Bernard Lazare sau Rimbaud – ajung prea puţin în sfera de interes a lui Lovinescu. Problema nu stă, iarăşi, în imprecizia filierelor lui Lovinescu, ci în instabilitatea conceptului de simbolism la Compagnon: modern prin Baju şi Rimbaud (iar mai apoi modern, alături de bergsonism – ca „doctrine germane" – pentru „antimodernul" Benda[4]), simbolismul e „antimodern" prin spiritul decadent şi „degenerat" (Nordau), prin accentul pe intuiţie, anti-raţionalism şi antiintelectualism (*via* Bergson, dar şi Schopenhauer şi Pascal), refractar noii ordini moderne. Lovinescu se află în plin jargon antiintelectualist când scrie, în „Poezia nouă", de pildă, despre poezia simbolistă, pe care nu-o imaginează deloc în ton cu Jacques Rivière[5], ca pe un artefact raţional, ci mai degrabă ca pe un „efluviu muzical" sau ca pe un fruct al unei transe muzicaloide, *à la* Théodule Ribot, referentul poeziei – stările „vagi şi neorganizate"[6] –

---

[1] Vezi *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, p. 287, unde adjectivele „retorică" şi „romantică" apar ca sinonime.

[2] *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, *op. cit.*, pp. 13-14.

[3] *Apud* Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 159.

[4] *Ibid.*, p. 375.

[5] Pentru Rivière, „[t]otul în opera simbolistă poartă marca unui creator foarte conştient" şi a unei „inteligenţe" care „merge până la capăt" („Le roman d'aventure", 1913; reprodus în *Études (1909-1913)*, édition renouvelée, textes réunis et annotés par Alain Rivière, préface par Alix Tubman-Mary, Gallimard, 1999, p. 309).

[6] Imaginile „vagi, evanescente" şi „asociaţiile instabile, analoage acelora ale reveriei şi visului" prin care Ribot caracteriza procesul de creaţie simbolist, încheind cu „[p]oezia aceasta, fiind aproape exclusiv opera imaginaţiei emoţionale, nu poate fi tradusă printr-un ansamblu de semne intelectuale, clare şi bine legate între ele" (Théodule Ribot, *Logica sentimentelor* [1905],

ajungând să se confunde în gândirea lovinesciană cu însuși actul de creaţie şi cu poezia ca produs estetic[1]. Când critică simbolismul (sau

traducere de Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 149, 151) apar cu mare frecvenţă la Lovinescu, în analizele dedicate poeziei simboliste. Sintagma „stări vagi şi neorganizate" poate fi întâlnită, de pildă, atât în studiul „Poezia nouă", cât şi în volumul al treilea al *Istoriei literaturii române contemporane – Evoluţia poeziei lirice*.

[1] Vezi interpretarea poeziei lui Bacovia în „Poezia nouă" şi în istoriile literare lovinesciene: nu ca produs al unei elaboraţii conştiente, ci ca o excreţie organică – aşa cum igrasia este „lacrima zidurilor umede". Lovinescu ar putea fi adăugat, alături de Claudel, Barrès, Maeterlinck, Suarès şi de alţii, celor acuzaţi de Benda în *Belphégor* că „vedeau în artă o stare afectivă pură, «din care se evaporă orice activitate intelectuală»" (*apud* Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 354). Rivière avusese, în „Le roman d'aventure", o opinie similară, combătând ideea unui simbolism decerebrat. Izvor de inspiraţie pentru Lovinescu în tema simbolismului, Théodule Ribot, dar şi Fr. Paulhan – ca artizani ai şcolii de „psihologie raţională" care va fi pusă ulterior în umbră de succesul lui Bergson – sunt totuşi acceptaţi de „antimodernul" Benda, în numele sintezei dintre Kant şi Comte pe care o admira la Charles Renouvier (vezi Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 355), ca o soluţie alternativă la arta prea „emoţională" a prezentului său. Psihologia „imaginilor vagi, evanescente" are, aşadar, o alură ştiinţistă – e o „psihologie raţională", nu „emoţională" – şi la ea, nu la Bergson, autorul „duratei pure", se întoarce „antimodernul" Benda. Cum se situează Lovinescu la limita extrem de fină şi de problematică dintre psihologii „raţionalişti" şi psihologia bergsoniană a „duratei pure"? Însă cine e „modern" şi cine e „antimodern" aici? Cum trebuie consideraţi „antiintelectualiştii" duratei pure? Dar adepţii unei arte totuşi filtrate prin intelect? Compagnon surprinde: antimoderni sunt, în acest caz, Benda (vezi *Antimodernii*, *op. cit.*, pp. 355-357) şi Rivière, tipii sătui de influenţa lui Bergson, care priveau dincolo (dar *înapoi* sau *înainte*?) de Bergson. Oricum, dacă etalonul (anti)modernităţii este, în acest caz, Bergson, lucrurile devin extrem de complicate, dat fiind că, între comentatori ca Maritain şi Péguy, Bergson oscilează permanent în analiza lui Compagnon, ba ca „modern", ba ca „antimodern". În acest caz, poziţia lui Lovinescu, care nu poate ocoli borna reprezentată de filosofia lui Bergson în problema intelectualizării poeziei, ajunge şi ea imposibil de elucidat. Totuşi, s-ar putea spune că Lovinescu n-a ajuns să aprofundeze simbolismul *via* bergsonism, mulţumindu-se cu *doxa* antiintelectualistă în sens larg, fără alte sondaje în bibliografia fenomenului (care să lămurească, de pildă, diferenţa dintre filosofia lui Th. Ribot şi Fr. Paulhan, pe de o parte, şi a lui Bergson, pe de alta), pentru a se concentra, în schimb, pe definirea modernismului ca intelectualism antisimbolist.

„literatura „esteţilor") în texte din primul deceniu al carierei sale de critic (vezi „Literatura şi critica noastră", 1906), Lovinescu n-o face deci ca „antimodernul" Benda în *Belphégor*, adică deplângând dispariţia „plăcerii intelectuale" şi reproşând „artei contemporane […] faptul că nu evoca decât individualul şi că proscria generalitatea, că-şi lua ca model muzica, văzută ca pură fluiditate, că refuza tot ce însemna determinism sau că se întemeia pe subiectivitate şi pe cultul eului, într-un fel de «concentrare asupra persoanei proprii, afazice şi neintelectuale»"[1]. Tânărul Lovinescu critica simbolismul de pe poziţiile filo-eminescianului care în zadar căuta în poezia simbolistă filonul liricii de succes a lui Eminescu; pe de altă parte, poezia românească anterioară lui Eminescu şi simbolismului nu se poate spune că-i oferise criticului român experienţa acelei „plăceri intelectuale" pe care o regreta Benda şi pe care ar fi nimicit-o, între altele, intuiţionismul lui Bergson.

Ca istoric literar, în teorie Lovinescu ajunge chiar să vadă simbolismul drept un „steag" temporar pentru „modernişti", „individualişti", „idealişti" ş.a.[2], însă în abordările analitice va avea nevoie de antiteza cu „antiintelectualismul" simbolist pentru a putea izola acea *faculté maîtresse* a modernismului care este, după el, „intelectualizarea emoţiei". Pentru a fi modern (intelectualist) în chestia modernismului, Lovinescu trebuie să fie deci „antimodern" (antiintelectualist) în chestia simbolismului! Forţând lucrurile pentru a intra în grila lui Compagnon, se obţine, de fapt, o perspectivă nulă epistemologic, din care rezultă că Lovinescu face „antimodernism" fără s-o ştie şi, mai ales, în beneficiul modernismului…

LITERATURA SINCRONIZATĂ. Odată cu primii modernişti apăruţi în literatura română a începutului de secol XX, odată cu poezia unor Ion Barbu, Camil Petrescu, Lucian Blaga, s-ar putea spune că maturul Lovinescu a regăsit, în fine, „plăcerea intelectuală" pierdută de Benda, angajându-se cu toate forţele în promovarea ei. Şi dacă Benda criticase înlocuirea „inteligenţei cu emoţia în societatea franceză"[3], prin conceptul specific modernist de „intelectualizare a emoţiei", avansat în

[1] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 356.
[2] „Poezia nouă", în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. IX, p. 335.
[3] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 357.

„Poezia nouă" şi în *Istoria literaturii…*, Lovinescu aduce intelectualismul şi emotivismul (discrepante la Benda şi Compagnon) la un punct de fuziune.

Este însă „plăcerea intelectuală" căutată de antimodernul Benda de aceeaşi natură cu „emoţia intelectualizată" constatată de Lovinescu la unii poeţi români din vremea lui? Dacă ar fi aşa, identitatea de „proiect" dintre Benda şi Lovinescu i-ar face pe amândoi fie modern(işt)i, fie antimodern(işt)i. Însă există o serie de argumente potrivnice acestei identităţi. Primul priveşte lipsa unei autentice tradiţii a scrisului „intelectual(ist)" în literatura română de până la Lovinescu, aspect pe care l-am adus în discuţie şi mai sus. Tradiţia în care se exprimă Benda îi are pe Descartes, pe luminişti, pe Comte, pe Renan şi pe Taine. Când vorbeşte de antiintelectualismul simbolismului românesc, Lovinescu n-are, în schimb, alte repere decât „poezia de concept" a lui Vlahuţă şi a lui Panait Cerna. Al doilea argument este acela că poeţii modernişti români care lucrează cu „emoţia intelectualizată" n-ar putea fi raportaţi la „intelectualismul" universalist şi clasicist al lui Benda, ci mai curând la antagonişti ai acestuia: Baudelaire (care l-a atras pe Arghezi) şi Mallarmé (model al lui Ion Barbu). Adică la poezia individualismului anarhic, a căutării purităţii originare dincolo de instituţii şi tradiţii. Mergând mai departe cu paralela dintre Benda (văzut prin Compagnon) şi Lovinescu, se dovedeşte totuşi că Benda e doar un caz particular şi extrem de contorsionat al tezelor despre antimodernitate: dacă până atunci judecase intelectualismul ca apanaj al modernului, în cazul lui Benda Compagnon întoarce dialectic oglinda şi tratează intelectualismul luminist drept un deziderat antimodern. Intelectualismul defineşte, în genere, la Compagnon, modernul descendent din Lumini – dar nu şi în cazul lui Benda, care îi pare „antimodern" tocmai prin întoarcerea la universalismul Luminilor şi prin repulsia faţă de emotivismul şi individualismul modern. Dacă „antimodernul" Péguy denunţa barbaria intelectuală, „antimodernul" Benda denunţă barbaria emoţionalistă[1].

[1] O privire similară tezelor lui Benda şi Rivière favorabile revenirii în literatură a „inteligenţei" sau a intelectualismului, ca valori universale, în dauna emoţionalismului, va dezvolta şi T.S. Eliot în sus-amintitul eseu „De la Poe la Valéry", unde asociază ideea de „poezie pură" cu „conştiinţa de sine" şi cu „civilizaţia" care s-ar opune pretenţiei că „poetul trebuie să lucreze spontan şi

Cum o astfel de sinusoidă a reperelor – chiar admiţând jocul dialectic al istoriei şi al contextelor – face practic imposibilă păstrarea unei coerenţe conceptuale, tranşarea gândirii lovinesciene prin filtrul modern *vs* antimodern devine încă o dată problematică.

Important e, mai curând, de sesizat că – minus excepţia Benda – poezia modernistă românească dominată, după Lovinescu, de procesul „intelectualizării emoţiei", se suprapune într-un mod care deconcertează peste literatura antimodernilor lui Compagnon. Intelectualiştii noştri „corespund" în bună măsură „antiburghezilor" Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud. În acest caz însă, Ion Barbu, cu idealul său de clasicitate (Elada, oda pindarică), Lucian Blaga (cu preferinţa pentru mit şi rusticitate), dar şi Eminescu (cu reveriile sale medievale) ar fi, după Compagnon, deopotrivă antimoderni, în virtutea preferinţei comune pentru modele ale trecutului. Ce numeşte Lovinescu „modern" („contradicţiile omului modern", „intelectualizarea emoţiei"), Compagnon numeşte „ambivalenţă antimodernă"; e însă doar cuvântul unui ideolog contra cuvântului altui ideolog. Dacă Lovinescu s-ar putea spune că ratează etosul sau fondul antiburghez (importat „integral" sau parţial din Occident) al moderni(şti)lor săi atunci când le cere pactizarea cu proiectul unei burghezii autohtone în proces de consolidare (altfel spus, adecvarea formei literare la fondul societal), Compagnon ratează forma, *quidditatea* literară modernă a antimodernilor săi, faptul că etosul lor

negândit, că trebuie să se încreadă exclusiv inspiraţiei şi să neglijeze tehnica", fapt ce ar însemna „o decădere de la ceea ce e în orice caz o atitudine de înaltă civilizaţie, la o atitudine barbară" (reprodus în T.S. Eliot, *Eseuri*, traducere în română de Petru Creţia, prefaţă de Radu Stoenescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013, p. 435). Admirând acest „progres al conştiinţei de sine" poetice adus la ultimele consecinţe de autori ca Paul Valéry, Eliot lansează însă, în final, şi ipoteza imposibilităţii de a merge mai departe în artă pe acest drum al „extremei lucidităţi", *i.e.* al extremei civilizaţii care, îndepărtându-se de barbarie, se îndepărtează, în fond, şi de limba reală. Scepticism faţă de ideea de „poezie pură" ca limbaj distinct de „vorbirea curentă" manifestase Eliot şi în eseurile „Muzica poeziei" (1942) şi „Funcţia socială a poeziei" (1943). Cum trebuie judecată această complexă atitudine unde pledoaria pentru rafinamentul şi conştiinţa de sine a artei e subminată de necesitatea de a nu rupe legăturile cu realitatea limbii vorbite, *i.e.* cu funcţia primară („barbară") a limbajului – ca modernă sau ca antimodernă?

antiburghez şi antidemocrat, zguduit de tensiuni, de melancolii, de disperări fără soluţie, s-a exprimat într-o formă care depăşise cu mult retorica ante-luministă a pasiunilor catolice, monarhiste, aristocratiste etc., şi asta fiindcă după Lumini nu s-a mai scris ca înainte de Lumini, după Revoluţie nu s-a mai scris ca înainte de Revoluţie, nici după romantism ca înainte de romantism etc. Această logică a diferenţelor infinitezimale care, puse una lângă alta, dezvăluie cum a evoluat în timp literatura, e cu neputinţă de regăsit într-un demers ca al lui Compagnon. El arată cum s-a modificat percepţia asupra trecutului şi a valorilor sociopolitice, însă nu pune în valoare şi distanţa care-i separă pe literatul Chateaubriand de literatul Roland Barthes: amândoi sunt nostalgicii unei ordini pierdute, amândoi trăiesc prezentul cu apăsare, ce-i desparte nu pare demn de semnalat. Despre faptul că fiecare dintre ei sunt parte a prezentului lor prin modul în care scriu – mod în care nu s-a mai scris înainte de ei – Compagnon nu spune nimic. Lovinescu, în schimb, face parte dintre spiritele care disting mai curând diferenţele întemeietoare.

Modern prin progresism, antimodern prin fixarea în staza burgheză, modern prin bovarism, antimodern prin misoginism; modern prin antiromantism şi, tot prin antiromantism, antimodern; modern prin modernism(-ul emoţiei intelectualizate), antimodern prin simbolism(-ul antiintelectualist); modern prin sincronism, antimodern prin convingerea că literatura e o „forţă reacţionară" etc. Unde duce acest şirag de contraste care l-ar caracteriza pe Lovinescu, urmând tipologia lui Compagnon din *Antimodernii*?

„Antimoderne" în spaţiul lor de origine, Franţa, multe dintre ideile importate de Lovinescu devin moderne odată adaptate la condiţiile şi la priorităţile culturii noastre. Întrebările de genul „Cât de (anti)modern e Lovinescu în raport cu alţi (anti)moderni?" ajung însă, inevitabil, într-un punct mort: ele nu spun nimic cu valoare operaţională, oferă doar informaţii fără forţă de generalizare despre gramajul suprapunerilor dintre gândirea lui X şi gândirea lui Y. Şi dacă modernitatea e plauzibil să fie imaginată ca un cadru dialectic care cuprinde toate aceste afirmaţii, negaţii şi autonegaţii, antimodernitatea,

ca modulator de sens, funcţionează doar pentru a conchide că orice modern are sincopele lui de palpare a prezentului, pe care le împărtăşeşte mai mult sau mai puţin aleatoriu cu alţi moderni.

Gândirea lui E. Lovinescu nu e însă câtuşi de puţin teatrul luptei dintre modern şi o altă entitate (antimodern, tradiţie etc.). Este, în schimb, spaţiul „*omului deliberativ*"[1], în care se întâlnesc „reacţii" şi filiere de sorginţi variate încercând să colaboreze la o soluţie, iar efortul de sinteză se poate dovedi cel puţin la fel de spectaculos ca şirul contradicţiilor vizibile în acest pact al divergentelor. Pozitivişti şi psihologişti, raţionalişti şi iraţionalişti, individualişti sau colectivişti, materialişti sau spiritualişti, cu toţii intră la E. Lovinescu într-un discurs a cărui pretenţie ultimă este, în fond, acurateţea sau consonanţa ştiinţifică, adecvarea intelectului la obiect – o pretenţie eminamente modernă. Niciuna dintre aceste filiere nu e imaginată ca alternativă, ca un dincolo sau ca un dincoace de discursul intelectual(ist), raţional, legifera(n)t; a vorbi despre artă şi literatură înseamnă, pentru Lovinescu, a produce un tip de discurs care să nu poată fi combătut de pe principii raţional(ist)e. Legea imitaţiei a lui Tarde e ştiinţă, la fel psihologia masei iraţionale a lui Le Bon sau mutaţia valorilor estetice susţinută de cercetările lui Hugo de Vries. Spaţiul de manevră lovinescian e spaţiul dogmei secularizate, spaţiul ştiinţei.

[1] Eugen Simion, *E. Lovinescu, scepticul mântuit*, ediţia a doua, *op. cit.*, vol. I, p. 103. Sintagma folosită de Simion pentru a-l caracteriza pe autorul *Istoriei civilizaţiei…* cred că funcţionează şi ca formulă a întregii personalităţi lovinesciene.

Partea a II-a

Sursele modernismului literar românesc

Deriva reperelor

A începe o discuţie despre modernism – şi, în genere, despre modern, modernitate – n-a fost niciodată o sarcină uşoară; cât despre a o încheia într-un chip satisfăcător pentru toţi actorii scenariului, a întrezări liniile unei elucidări fie şi temporare, nu s-a pus deocamdată problema. Genealogiile conceptului şi ontologia lui sunt atât de controversate, încât edificarea într-un sens sau altul – de la câte „modernisme" sunt, ce timp şi ce spaţiu ocupă ele în istoria literaturii şi a culturii şi până la întrebarea asupra existenţei (asumării) reale a acestui concept în epoca spre care e trimis să refere – a ajuns să se confunde cu un bazar al ficţiunilor critice şi istoriografice.

A vorbi însă despre modernismul literar românesc pare, raportat la corpusul istoriografiei mondiale, o operaţie cu mult mai simplă, modernismul nostru fiind certificat ideologic şi estetic de la E. Lovinescu la Nicolae Manolescu – dubiul asupra existenţei reale a acestui curent în interbelicul românesc pălind înaintea probelor livrate de *Istoriile* lovinesciene (a *civilizaţiei române moderne* şi a *literaturii române contemporane*), de rapida proliferare a conceptului în limbajul criticii şi al publicisticii noastre din prima jumătate a secolului al XX-lea, de disponibilitatea sa de a genera conexiuni şi conflicte de idei în epocă (născut în şi din dispută, existenţa modernismului literar românesc e atestată dublu, atât de protectori, cât şi de adversari), precum şi de harul de a induce *post factum* consensul criticii – sub formula unui modernism integrator, care ar include simbolismul şi tradiţionalismul. Dacă s-a ivit cumva, dubiul ontologic în privinţa modernismului literar românesc s-a exprimat, în epocă şi în postumitatea conceptului, doar în dileme de genul: modernismul românesc îl include pe x (de pildă, simbolismul) sau pe y (avangardele)? Le cuprinde şi pe x, şi pe y? Sau nu se identifică cu niciunul dintre aceste curente, soluţia reprezentând-o un terţ?

Soliditatea conceptului de modernism literar românesc a decurs, pe de altă parte, şi din *prezumata soliditate a reperelor* în relaţie cu care a

fost promovat pe teren autohton, respectiv a conceptelor critico-istoriografice livrate de Occidentul european şi îndeosebi de spaţiul franco-german – repere conceptuale considerate la noi nenegociabile, adică valori incontestabile create în cadrul unor culturi puternice, cu o evoluţie organică, în funcţie de care trebuiau judecate decalajele culturii şi ale literaturii române şi soluţiile compensării lor. Aproape toate querelele criticii româneşti de la finele secolului al XIX-lea şi din prima jumătate a secolului al XX-lea dezbat cu precădere oportunitatea transplantului de valori occidentale în spaţiul românesc, în logica unui organicism vexat (de la teoria formelor fără fond la toate avatarurile sale reacţionaroide – sămănătorism, poporanism, tradiţionalism) sau invers, în logica unui saltaţionism fast, favorabil unei „sincronizări" cu valorile europene. Simbolismul francez a reprezentat, de pildă, un astfel de reper nenegociabil – tot ce rămânea de făcut criticii româneşti fiind să chestioneze rostul încurajării unui simbolism românesc sau posibilităţile fiinţării lui în ograda noastră, aşa cum procedează N. Iorga sau G. Ibrăileanu atunci când se întreabă dacă „avem condiţiile naţionale" pentru apariţia unui Baudelaire român şi, în genere, pentru importul de „esteţi" şi „decadenţi". Un reper de aceeaşi natură fusese şi romantismul (în variantele lui franceză şi germană) – o realitate poate mai consistentă decât simbolismul, în jurul căreia erau chemate să graviteze fără rezerve realităţile literare româneşti.

Singura grijă a criticilor români de la Maiorescu încoace a rămas, prin urmare, justa diagnosticare şi compensare a decalajelor, îmblânzirea distanţei care ne separa de culturile mari – a căror evoluţie se întâmplase organic şi a căror „originalitate" fusese scutită de etapa prealabilă a importului masiv din alte culturi. Însă toată această tradiţie culturală românească obişnuită să întoarcă pe toate feţele soluţia optimă a recuperărilor, toată această tânjire spre Vest n-ar fi avut sens dacă modelele de acolo n-ar fi fost considerate la noi valori indiscutabile. Ridiculizarea simboliştilor români n-a presupus, de exemplu, respingerea fundamentală şi integrală a simbolismului francez, cu toată logomahia excitată *via* Max Nordau spre încurajarea unei literaturi „tinere" şi „sănătoase" în dauna uneia care-şi trăieşte declinul. Întreaga energie a criticismului românesc a mers, ca atare, preponderent spre simpla incriminare a imposturii indigene crescute la umbra unui

„original"-obiect al admiraţiei (în discursul criticilor organicişti) sau spre sublimarea ei prin „diferenţiere" (în discursul sincroniştilor). Când un N. Davidescu sau un B. Fundoianu se pronunţă asupra inexistenţei unei poezii (literaturi) române „organizate" înainte de etapa ei simbolistă sau asupra calităţii ei pur coloniale, subordonate celei franceze, nimănui nu-i trece prin cap să chestioneze soliditatea comparantului, să se întrebe bunăoară dacă Franţa are „poezie" sau dacă are „o literatură organizată" (până şi N. Iorga, promotorul purismului autohton, susţinea că, odată ce l-a cumpărat, nu s-a mai despărţit de volumul lui Baudelaire). Reperul francez e învestit cu calităţi apriorice, funcţia lui fiind aici de axiomă, nu de ipoteză, iar această soliditate a reperului e comandată în primul rând de un confort psihologic: ea se confundă până la un punct cu proiecţiile aspirantului, cu imaginea lui despre sine şi despre ce ar trebui sau ar dori să devină.

În aceste condiţii, se înţelege de ce – oricât de complicate ar fi fost polemicile care au marcat geneza şi acreditarea modernismului literar românesc istoric şi oricât de variată paleta pretextelor de stimulare sau de respingere în epocă a literaturii considerate moderniste (inclusiv prin acţiuni divergente sau expres contradictorii ale comilitonilor şi adversarilor) – istoriografia românească din prima jumătate a secolului al XX-lea şi metanaraţiunile postbelice de la noi au văzut în modernismul românesc un bun *dat*, obținut prin raportare la un etalon extern ferm (progenitură aflată sub autoritatea unui *pater certus*), un bun căruia nu-i mai trebuiau elucidate decât tribulațiile interne şi moştenirea lăsată descendenţilor săi pe teren autohton.

Se întâmplă însă ca imaginea de sine a „reperului" să nu coincidă, în diferitele sale vârste istorice, cu imaginea delegată lui de aspirant (şi ea cu variaţiile ei). Criticul român interbelic doritor să ridice (prin evoluţie organică ori în salturi) poezia românească la nivelul celei franceze ar fi putut afla, de pildă, că, în opinia unor iluştri literaţi francezi din stricta sa contemporaneitate, Franţa n-ar avea, de fapt, „poezie", ba chiar nici epic (în sensul unei tradiţii a genului, reflectat într-o istorie literară) – aşa cum ar avea Anglia, de pildă –, şi că singurul motiv de mândrie naţională rămânea, în ce-o priveşte, literatura moraliştilor. Ipoteza unei Franţe (a unei limbi franceze) inapte pentru poezie (!) sau a unei Franţe fără „modernism" – deşi cu o modernitate luxuriantă şi în

nenumărate privinţe deschizătoare de drumuri – ar fi trebuit să schimbe jocul de idei pe piaţa culturală a secolului al XX-lea românesc. Corectând acest viciu de imagologie, s-ar fi putut observa că reperul „nenegociabil" francez suferea şi el, *mutatis mutandis*, de angoasele aspirantului român, acuzându-şi nu de puţine ori organicitatea imperfectă, incluzându-se în comparaţii neflatante cu repere la rândul lor privite ca nenegociabile (poezia de limbă engleză, de pildă)[1] sau observând *post factum* că, prin solipsism şi cultivarea exclusivă a soluţiilor indigene, Franţa n-a participat la formarea unora dintre conceptele cu impact şi descendenţă în moştenirea intelectuală a istoriei şi istoriografiei mondiale postbelice – şi aici e vorba tocmai de pomenitul concept de *modernism* literar. (Evident, acel „ar fi trebuit să schimbe jocul de idei pe piaţa culturală românească" de care vorbeam mai sus presupune în primul rând o chestionare a solidităţii sacrosanctului reper francez, însă adevărul este că, nici în cazul unei raportări mai puţin idealizante la acest model, angoasa autohtonă n-are motiv să scadă: diferenţele de „angoasă" dintre cele două culturi, cultura-reper franceză şi cultura-aspirant română, sunt

[1] Pe de altă parte, admiraţia lui Baudelaire faţă de E.A. Poe – reper nenegociabil constituind, după unele teorii, adevărata sursă a modernităţii literare – este deconstruită de T.S. Eliot într-o manieră care atestă faptul că realitatea reperului e de cele mai multe ori fructul proiecţiei aspirantului: un vorbitor nativ de engleză şi educat în tradiţia poeziei engleze fiind apt să distingă imperfecţiunile limbii lui Poe (care e „deseori o engleză neglijentă şi de proastă calitate", „De la Poe la Valéry", în T.S. Eliot, *Eseuri*, *op. cit.*, p. 430), nu va resimţi acea stranietate cuceritoare pe care o transmite universul autorului american unui alogen. Ca atare, după Eliot, fascinaţia francezului Baudelaire pentru opera lui Poe nu s-ar sprijini pe „valoarea reală" a acesteia (valoare indisociabilă de o bună cunoaştere a limbii engleze), ci pe autoproiecţia unui spirit ce se caută pe sine în aburii unui reper ideal. Din perspectiva *Degenerării* lui Max Nordau, simboliştii îi imită pe prerafaeliţi – deci simbolismul nu poate pretinde că este francez; René Wellek arată, în eseul „Termenul şi conceptul de simbolism în istoria literară" (1969), că americanii îi imită pe simboliştii francezi. Dar aceştia îl au la origine pe Baudelaire – care-l avusese drept reper pe Poe şi pe prerafaeliţii englezi; ori pe romanticii germani... Gestul raportării la repere sau la surse „nenegociabile" poate ajunge, prin urmare, vicios şi lipsit de calităţi efective. A distinge autenticul (modelul) de „imitaţie" devine, în aceste condiţii, o întreprindere extrem de anevoioasă, cum tot mai obscure devin şi cauzele frustrărilor sau ale complexelor de inferioritate.

îndeajuns de mari pentru a putea ignora evenutalele similitudini ţinând de raportarea ambelor la repere presupus tari din alte culturi. Iar aceste diferenţe provin dintr-un decalaj de câteva secole: dacă poezia franceză, incluzând monitorizarea evoluţiei genului liric în Franţa, începe în genere cu Ronsard, cea română începe cu Eminescu – sau cu simbolismul, anunţat de un Eminescu-simbolist, dacă dăm crezare teoriilor lui N. Davidescu.)

O sensibilă corectare a perspectivei asupra reperului francez „nenegociabil" şi-o poate procura istoricul literar român de azi consultând, de pildă, eseurile din *La Langue des dieux modernes* a lui Michel Murat, profesor la Sorbona şi specialist în modernitatea poetică franceză, de la Rimbaud (*L'Art de Rimbaud*, 2002) şi Mallarmé (*Le «Coup de dés» de Mallarmé*, 2005) la *Versul liber* (2008), Julien Gracq şi suprarealism. Într-un demers arondat, în sens larg, unei istorii a formelor, Murat se preocupă aici îndeosebi de acomodarea premiselor unei „istorii franceze a poeziei" (inscriptibilă într-o istorie internă a genului) cu datele unei istorii literare naţionale, în care poezia e convocată să participe dincolo de particularităţile genului – concurenţa generic *vs* naţional funcţionând în bună măsură ca argument al antologării celor unsprezece eseuri din acest volum.

Michel Murat discută în primele patru secvenţe ale cărţii anumite *forme* sau *instrumente* de stocare şi triere a liricului pe care le judecă importante în disecarea relaţiei dintre generic şi naţional: posibilitatea unei „istorii franceze a poeziei", în condiţiile în care „constrângerile epistemologice ale unei istorii a genului nu sunt în întregime compatibile cu miza ideologică a unei istorii a literaturii naţionale, de uz universitar şi şcolar"[1], particularităţile „antologiei de poezie" – antologia fiind „un gen constitutiv al tradiţiei poetice", soarta „poemului în proză" sau a „poemului în distih", rezervând pentru o parte a doua a volumului şapte micromonografii dedicate poeţilor Léon-Paul Fargue, Guillaume Apollinaire, Saint-John Perse, Tristan Tzara, Paul Éluard, Louis Aragon şi René Char.

Binevenit pe fondul unei reevaluări interne a poeziei şi a istoriografiei franceze din perspectiva tensiunii generic *vs* naţional,

[1] *La Langue des dieux modernes*, Garnier, Paris, 2012, p. 12.

frontul deschis Michel Murat în aceste eseuri ajunge, pe de altă parte, să semene dubiul în toate celelalte literaturi şi istoriografii naţionale crescute în bazinul de influenţă al Franţei. Pentru cazul românesc, deosebit de utile pentru corectarea viciului imagologic de care vorbeam mai sus sunt trei dintre „angoasele" care minează, după Michel Murat, relaţia Franţei cu genul liric şi cu istoria lui: prima angoasă priveşte dificultăţile realizării unei istorii a poeziei franceze, a doua are în vedere dilemele alcătuirii unei istorii franceze a poeziei, iar a treia se referă la cvasiinexistența, în Franţa primei jumătăţi de secol XX, a conceptului de „modernism" literar, absență compensată, în ultimele decenii ale secolului trecut, de un proces de recuperare sau de „teoretizare retroactivă" a modernismului în spațiul francez.

Vicisitudinile unei istorii a poeziei franceze

Istoria *poeziei franceze* nu este neapărat o *istorie franceză* a poeziei (de acordare a fondului cu forma, cum ar fi spus la noi Maiorescu) – asta arată primul studiu din volumul lui Murat („Une histoire française de la poésie"). Diferendele au mers până acolo încât tot ce se poate spune mai sigur despre reprezentările succesive ale genului liric pe teritoriul francez este că, atunci când e suficient de valoroasă pentru a fi inclusă într-o istorie a poeziei, poezia din Franţa s-ar înscrie nu într-o istorie a poeziei franceze, ci într-o istorie a poeziei *tout court*. Poeţii Franţei n-ar fi scris, deci, o poezie franceză – iată o concluzie de un scepticism radical, pe care niciunul dintre criticii şi ideologii români rodaţi, la începutul secolului al XX-lea, în secretele speţei etnic *vs* estetic n-o experimentase la o asemenea intensitate.

Istoria poeziei ar fi mers, aşadar, în Franţa pe două trasee, în care naţionalul şi genericul (evoluţia internă a genului liric) s-au intersectat fără să coincidă. Astfel, „tradiţiei naţionale" reprezentate de Marot şi Saint-Gelais îi succedă „divergenţa" neologizantă şi latinizantă instaurată de Du Bellay şi Ronsard, între 1549 şi 1550 – *Odele* lui Ronsard fiind mai mult „o poezie «în franceză», decât o poezie franceză"[1], susţine Murat, ajutat de Boileau şi de E.R. Curtius (Ronsard ar scrie o poezie a

[1] *Ibid.*, p. 17.

Evului Mediu latin, nu francez). „Istoria poeziei franceze, sau drama sa", se poate citi mai departe, „se leagă aşadar pe o scenă foarte restrânsă, între Ronsard şi Malherbe", care, cu o vorbă a lui Brunetière, „naţionalizează", în fine, poezia[1]. De la ideea universalistă de „gust" a lui Voltaire se ajunge, în romantism, la preţuirea tot mai mult, şi în sfera literelor, a aşa-zisului *esprit français*[2]. Aşa, pentru Désiré Nisard, „istoria poeziei franceze nu poate fi decât un comentariu la versurile lui Boileau", clasicismul ilustrând o culme a „spiritului francez". Abia Sainte-Beuve tulbură întrucâtva acest consens, prin *Tableau historique et critique de la poésie française et du théâtre français au seizième siècle* (1828), care „manifestă, mai puţin agresiv, dar nu mai puţin radical, divergenţa dintre o istorie internă a poeziei (istoria genului, devenirea poeziei moderne) şi o istorie literară naţională în care clasicismul joacă în orice caz rolul de episod fondator. Această divergenţă se păstrează de-a lungul timpului. Istoria poeziei franceze se scrie la dublu"[3]. O „istorie reconstruită", aşa este calificat demersul lui Sainte-Beuve, iar sintagma trebuie reţinută, fiindcă reflectă modul predilect al lui Michel Murat de a depista viciile manipulării trecutului în istoriografia literară şi în metanaraţiunile aferente, prin soluţii de tipul: lecturi „în logica prefigurării", „teoretizări retroactive" sau „unificări retroactive" ale unor produse estetice[4] între care nu se poate proba existenţa acelor relaţii atribuite lor *post factum* în diverse forme de discurs pe marginea literaturii.

Romantismul francez nu este nici el scutit de conflicte: „clasic prin tratamentul formelor şi al versului, precum şi prin menţinerea unei discursivităţi retorice; modern prin adoptarea tripartiţiei genurilor şi prin concepţia sa despre liric ca poezie a subiectului", romantismul e împărţit „între două Franţe, cea a Vechiului Regim, apărătoarea *Muzei franceze*, şi cea a Revoluţiei"[5]. Această „ambiguitate", continuă Murat contabilizarea angoaselor, „îi creează stilul propriu în peisajul romantismului european, făcând, în acelaşi timp, dificilă integrarea sa

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*, p. 14.
[3] *Ibid.*, p. 16.
[4] *Ibid.*, p. 110, 115.
[5] *Ibid.*, p. 21.

într-un discurs global, care va pune în mod necesar accent pe unul sau altul dintre aceşti poli".

Incertitudinile în legătură cu calitatea *franceză* a poeziei din Franţa persistă şi în eseul „Deux paysages avec figures", unde, arată Murat, la întrebarea „Există o poezie franceză?", de la Antoine de Rivarol până la Thierry Maulnier şi André Gide, răspunsurile converg în mod covârşitor spre *nu*. După Maulnier, autorul unei *Introduceri în poezia franceză* (1939), Franţa e „singura ţară care n-a dezvoltat legături între tradiţia sa, istorică, populară, legendară, şi tradiţia sa poetică"[1]. „Rezultă deci", comentează Murat mai departe, „că poezia noastră naţională (a se înţelege: republicană) nu e decât literatură proastă. *Marseieza* e un poem prost, iar cei mai populari dintre poeţii noştri sunt şi cei mediocri: publicul francez îl va prefera mereu pe Rostand în locul lui Valéry"[2]. Concluzia la care ajunsese Maulnier era că, propriu-zis, nu există poezie franceză: „«Patria francezilor e Franţa […] Patria poeziei franceze este în cele treizeci de secole de poezie universală»". „Dar" – continuă Murat revenind la argumentul etnic – „tocmai prin asta e ea franceză, în cel mai înalt grad: «Poezia franceză constituie cea mai literară dintre toate activităţile literare, într-o ţară în care literatura e obiectul unui cult, ca să zic aşa, naţional»"[3].

Există, apoi, desigur, „o istorie a poeziei care începe cu Baudelaire, ca în biblioteca lui Des Esseintes". Dar, punctează în acest caz Murat, „această istorie nu este cea a poeziei franceze: este cea a poeziei moderne. Aşa cum bine arată cartea lui Hugo Friedrich *Die Struktur der modernen Lyrik*, e o istorie internă a genului şi, din nou, e o istorie europeană"[4]. Dacă despre Baudelaire – ca şi despre Ronsard, dar cu atât mai mult! – dacă despre Baudelaire, deci, se poate spune că *nu* iniţiază o poezie (în primul rând) franceză, în orice accepţie am folosi acest calificativ (afirmaţia venind, în plus, din condeiul unui universitar sorbonard), se poate conchide că trăim în postumitatea argumentului etnic. Evident, se poate afirma că Murat cedează prea uşor fascinaţiei

[1] Thierry Maulnier, *Introduction à la poésie française*, Gallimard, Paris, 1939, p. 34, *apud* Michel Murat, *op. cit.*, p. 35.
[2] Michel Murat, *op. cit.*, p. 35.
[3] Thierry Maulnier, *op. cit.*, p. 39, 42, *apud* Michel Murat, *op. cit.*, pp. 35-36.
[4] Michel Murat, *op. cit.*, p. 21.

structuriste a lui Friedrich şi că, la o adică, ar fi putut bate monedă pe ceea ce ar putea fi considerat totuşi eminamente francez în acea poezie modernă pornită din Baudelaire (cum, într-o bună măsură, se poate spune că o istorie a poeziei franceze scria, de fapt, Marcel Raymond în cunoscuta sa lucrare *De la Baudelaire la suprarealism*, 1933; 1940). Cert este însă că, pe de o parte, acest argument al esenţei etnice pare să-şi fi epuizat, în paradigma academică actuală, puterea de convingere, iar pe de altă parte, că soluţiile generate de metanaraţiunile postbelice (cartea lui Friedrich apărând în 1956) au ajuns să pară mai credibile chiar decât documentul epocii despre care tratează.

Vicisitudinile unei istorii franceze a poeziei

Dacă tensiunea dintre universal (latin) şi naţional marchează deja istoria poeziei din Franţa prin arcul întins între Ronsard şi Malherbe, spre 1730 apare „prima criză a versului" – văzută ca o criză a genului, independentă de presiunea naţionalului, dar specifică, într-o măsură bine definită, Franţei. După Ronsard, arată Michel Murat, secolele gonesc spre o „consecinţă frapantă: primul rol de «liric francez», ocupat mai înainte de Ronsard, rămâne vacant. Racine se situează pe alt plan, iar La Fontaine se prezintă ca traducător al lui Esop şi al Fedrei. Nu există un Milton francez"[1]. Iar asta fiindcă „poezia se sustrage cumva propriei sale istorii, se insularizează […] se deplasează spre roman, între ficţiune şi meditaţie spirituală (la Rousseau şi apoi Chateaubriand şi Senancour). Romanul moşteneşte pentru moment prerogativele lirismului modern. E vorba de un fenomen francez: în Anglia, care pentru acea epocă e cel mai bun comparant, nu se întâlneşte un fenomen

[1] *Ibid.*, p. 17. Totuşi, trebuie amintit aici şi faptul că – reper „nenegociabil", simbol al poeziei engleze pentru francezi şi desigur, pentru mulţi alţii – Milton nu era receptat unanim în acelaşi fel în propria literatură. Eliot ştie mai multe în acest sens: „stilul lui Milton nu este un stil clasic: este stilul unei limbi în curs de formare, stilul unui scriitor ai cărui *maeştri* nu au fost englezi, ci latini şi, în mai mică măsură, greci. Cred că tocmai asta voiau să spună Johnson şi, mai târziu, Landor când se plângeau că stilul lui Milton nu e chiar englezesc" („Ce este un clasic", în T.S. Eliot, *op. cit.*, p. 91).

echivalent"[1]. Aşa că „[d]incolo de romantism, marcat de «completa şi absoluta emancipare a eului» (Brunetière)", continuă Murat, „literatura [franceză, *n.m.*, *T.D.*] se salvează prin roman, ajungând prin Balzac şi Flaubert la un nou clasicism […] Clasicismul ca manifestare a geniului naţional trece astfel de la poezie la roman: o divergenţă majoră se instalează între istoria genului [liric] şi cea a literaturii care-l înglobează"[2]. În aceste condiţii, „apariţia lui Baudelaire pe firmamentul poeziei franceze […] are ceva din aerul unei catastrofe"[3], o putere de a disocia şi a coagula neexperimentată înainte; Baudelaire pare să conţină postulatele fundamentale ale clasicismului şi ale romantismului, după cum „toate scenariile modernităţii şi antimodernităţii se află în el"[4].

Concomitent însă cu promovarea „catastrofei" Baudelaire, devine problematică regândirea locului delegat lui Victor Hugo în această nouă istorie – mai mult sau mai puţin franceză – a poeziei (căci Hugo e „suprarealist" când nu e „idiot", după André Breton; e un poet modern, cvasi-baudelairian şi un artist al formei – urmaş al lui Virgil şi Horaţiu –, după Paul Valéry; adevăratul Hugo ar fi D'Aubigné, după Thierry Maulnier, în vreme ce Louis Aragon imaginează un Hugo-realist etc.). Dar această repoziţionare a lui Hugo în istoria poeziei nu se poate face – observă Murat – fără scoaterea lui Baudelaire şi a simbolismului în afara ei![5] O recuperare sistemică a genului liric, care să cuprindă toate verigile angajate de-a lungul epocilor de istoria literară a Franţei, se revelează de-a dreptul imposibilă: spaţiile albe din istoria poeziei sau lecturile făcute „în logica prefigurării", care tind să acopere aceste spaţii albe (prin raţionamente de tipul: Ronsard are „presentimentul" poeziei romantice, Hugo îl „premerge" pe Baudelaire ori, dimpotrivă, e „anunţat" de D'Aubigné etc.) ar stânjeni, în realitate, scenariul unei dezvoltări organice a genului. Acest tip de de lectură atenuează, pe de o parte, impresia de intermitenţă în evoluţia unui gen; pe de altă parte, trădează

[1] *Ibid.*, pp. 17-18.
[2] *Ibid.*, p. 13.
[3] *Ibid.*, p. 20.
[4] *Ibid.*, p. 21. Murat trimite aici probabil la dubletul modern/ antimodern promovat în ultimii ani, îndeosebi cu referire la Baudelaire, de Antoine Compagnon.
[5] Vezi *ibid.*, pp. 21-23.

însă mina unei enciclopedii carente şi mistificatorii, inapte de a reconstitui credibil verigile lipsă şi satisfăcută cu explicaţii care reduc necunoscutul trecutului la cunoscutul prezentului[1].

Discutând mecanismul selecţiei din *Anthologie de la poésie française* (1949) întocmită de André Gide, Murat constată, în fine, că acesta „ilustrează teza lui Mallarmé privind «intermitenţele» poeziei franceze: două mari secole […] un secol al XVI-lea, care merge până la Ludovic al XIII-lea, şi un secol al XIX-lea care se sfârşeşte, fără ruptură sau restauraţie, cu Valéry"[2]. Concluzia e… sceptică: abia La Fontaine „se ridică singur în acest deşert" – în condiţiile în care rigiditatea generică a antologiei nu-i permite lui Gide atenuarea impresiei de „deşert" prin cooptarea „poeziei" lui Racine. Ca antidot al acestui pesimism şi împotriva scenariului deprimant al spaţiilor goale din antologiile lui Gide şi Arland sau din *Introducerea…* lui Maulnier, Michel Murat propune o mai bună documentare, care să elimine iluziile furnizate de comoditatea reducerii trecutului la prezent printr-o lectură teleologică camuflată sub dubioasa „logică a prefigurării".

Detronat de roman în epoca realismului şi brăzdat, altminteri, de aceste „intermitenţe" seculare (hiatul dintre Villon şi Hugo; Franţa n-a avut un Milton etc.), liricul ar detrona romanul pe teren francez abia în anii celui de-al Doilea Război Mondial[3], când capacitatea marilor

---

[1] Procedeul e folosit şi de G. Călinescu în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941), aşa cum a arătat Mircea Martin, în *G. Călinescu şi complexele literaturii române* (1981), care îl numeşte „analogie inversă". Dacă exegeţii lui Călinescu justifică într-un fel sau altul opţiunea analogiei sau a lecturii „inverse", imaginându-o ca parte a unei strategii de emfatizare a organicităţii literaturii autohtone (vezi Andrei Terian, *G. Călinescu. A cincea esenţă*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2009, pp. 294-298), Murat nu pare dispus să investigheze avantajele acestei opţiuni; mai mult, el acuză frontal „neştiinţa" autorilor care recurg la procedeul cu pricina („Din pricina necunoaşterii codurilor şi a contextelor sociale, Gide sau Maulnier nu au acces la semnificaţia literaturii medievale, nici la estetica sa; o citesc neapărat invers, într-o logică a prefigurării"), procedeu care slujeşte precar ideea de organicitate, în primul rând prin suspiciunea de inconsistenţă a cercetării („foarte proasta cunoaştere a culturii medievale, filtrată prin reconstrucţii romantice, şi nu prin cercetări de erudiţie contemporană", Michel Murat, *op. cit.*, p. 36).

[2] Michel Murat, *op. cit.*, p. 42.

[3] *Ibid.*, p. 29.

naraţiuni (a epicului) de a oferi iluziile cerute îşi pierde efectul. Altminteri, oscilaţiile şi intermitenţele par să facă parte din destinul liricii în Franţa. Istoria franceză a poeziei, s-ar putea conchide după Murat, este o istorie a „locurilor vacante", tot aşa cum istoria poeziei franceze s-ar suprapune peste una a „loviturilor de stat"[1].

Bref, indiferenţa criteriului etnic propagată *via* Evul Mediu latin, *via* universalismul Luminilor şi, sărind peste romantism, prin modernitatea care, mai mult decât naţională, se pretinde europeană, s-ar opune pasiunii pentru acel *esprit français* esenţialist căutat de unii istorici. Această opoziţie alimentează, crede Murat, ireductibila tensiune care face atât de problematice atât dezideratul unei istorii franceze a poeziei, cât şi dezideratul unei istorii a poeziei franceze. Existenţa a „două Franţe", „divergenţa", „ambiguitatea", „integrarea dificilă într-un discurs global", poezia care se joacă pe o „scenă foarte restrânsă", nimic cu adevărat *francez* dincolo şi dincoace de clasicism sunt tot atâtea argumente pentru o reconsiderare sceptică a relaţiei *spiritului francez* cu genul liric.

La întrebarea „Există o poezie franceză?", primul răspuns al autorilor francezi de antologii naţionale este, aşadar, *nu*: „Gide îl deleagă încă de la începutul prefeţei sale unui interlocutor englez care-l întreabă de ce nu există o poezie franceză: «Anglia îşi are poezia sa, Germania, pe a sa, Italia aşijderi. Franţa n-are poezie» […] Arland se face ecoul acestui răspuns la sfârşitul prefeţei sale: «E posibil, cred eu, ca francezii să se fi exprimat mai fidel şi mai puternic în proză»"[2]. Dar nici privind lucrurile dinspre o istorie a genului răspunsul nu devine mai optimist: „Rivarol

---

[1] *Ibid.*, p. 15.

[2] *Ibid.*, pp. 33-34. Citatul din André Gide este din prefaţa la *Anthologie de la poésie française* (Gallimard, Paris, 1949, p. viii), iar cel din Marcel Arland, din *Anthologie de la poésie française*, Stock, Paris, 1941, p. 9. Apropo de Franţa care „n-are poezie", ar putea fi amintită aici, în acest context propice demitizărilor şi flagelării reperelor „nenegociabile", o afirmaţie a lui T.S. Eliot: „nu avem, în literatura engleză, nicio perioadă clasică şi niciun poet clasic" („Ce este un clasic?", 1944; reprodus în *Eseuri*, *op. cit.*, p. 92). Totuşi, dacă momentul de sinceritate al francezilor include sau presupune lamentaţia, constatarea lui Eliot e mai degrabă stenică în măsura în care clasicitatea se confundă, la el, cu „maturitatea" şi cu epuizarea (unor filoane în care au excelat deja înaintaşii); lipsa clasicilor ar echivala, astfel, cu promisiunea unui viitor fructuos.

deja spusese despre limba franceză că e «mai puţin propice muzicii şi versului decât orice altă limbă veche sau modernă»: Gide şi Arland moştenesc acest loc comun". Nu numai „cap poetic" n-ar avea, deci, francezii, plusează aici Murat, dar nici cu genul romanesc nu stau bine, conchizând, cu Gide, că „Franţa e o ţară a moraliştilor, a artiştilor fără pereche, a compozitorilor, a arhitecţilor, a oratorilor", dar că „între Villon şi Baudelaire" nu găseşti decât „discursuri rimate", „spirit şi elocinţă", „virulenţă", „patos" – „*mais jamais de la poésie*"![1]

La întrebarea „Există o poezie română?" (implicită în titlul unei suite de articole din 1922 a lui E. Lovinescu, intitulată, mai larg, „Există o literatură română?") nu se livrează însă niciodată un răspuns atât de radical negativ. Dar spectrul deşertului literar, al locurilor vacante, ideea unor „catastrofe" care energizează brusc un peisaj amorf sau letargic (Baudelaire la francezi, Eminescu la noi) şi lectura „în logica prefigurării" ca soluţie compensatorie pentru o istorie care aduce mai mult cu o salbă de hiaturi au marcat îndelung, în spaţiul românesc, dinamica discursurilor critico-istoriografice din prima parte a secolului al XX-lea. Iar imaginea lui Baudelaire apărut ca o „catastrofă" în peisajul literelor franceze sau cea a lui La Fontaine ridicându-se „singur în acest deşert" – devin metafore aproape literal recurente în jargonul unui G. Ibrăileanu confruntat cu enigma Eminescu[2].

Pentru un familiar al istoriei literare franceze, datele vehiculate aici nu sunt noi – însă montajul şi climaxul generat de interpretarea lui Michel Murat fac să se decanteze acea radicalitate proprie unui vector deconstructor care loveşte în avalanşă: ori Franţa n-a fost o cultură organică, de vreme ce experimentează de timpuriu conflicte de genul etnic *vs* generic (sau estetic); ori conflictele de acest tip sunt inerente în

---

[1] Michel Murat, *op. cit.*, p. 34.

[2] Vezi de pildă articolele „*Postumele* lui Eminescu" (1908) şi „Mihail Eminescu" (1919), unde poetul român e descris ca „un meteor din alte lumi" sau „un eveniment aproape inexplicabil în literatura noastră". La fel sintetizase Thibaudet receptarea apariţiei lui Proust în peisajul literar francez: „*În căutarea timpului pierdut* s-a ivit mai întâi în literatură ca o operă neaşteptată şi inclasabilă, ca o ruptură, ca o aventură" (*Histoire de la littérature française* [1936], CNRS Éditions, Paris, 2007, p. 558); tot aici vorbeşte Thibaudet de survenirea meteorică a lui Proust – „l'arrivée en météore de Proust".

orice tip de cultură – caz în care autoflagelarea tinerei culturi române pe motiv de lipsă a organicităţii şi militarea pentru o evoluţie aşa-zis „naturală" par gesturi excesive. (În tot cazul, ipoteza unui Baudelaire care, aflându-se totuşi la originea poeziei moderne, se dezbracă de francitate în aşa fel încât nu mai poate participa la o istorie a poeziei franceze ar fi sunat extrem de straniu în prima parte a secolului, chiar şi în discursurile celor mai decişi „internaţionalişti" de la noi sau din alte părţi.)

Presiunea metanaraţiunilor postbelice. Franţa ratează modernismul

Neliniştii de a nu putea credita o istorie a poeziei nici din perspectiva imanentă a evoluţiei liricii în genere, nici din perspectiva criteriului naţional – altfel spus suspiciunii de a nu avea o „limbă poetică", o evoluţie organică a poeziei pe teren naţional, şi nici o istorie a poeziei franceze care să nu se confunde cu un discurs al genului proxim (latinizant, universalist, europenist etc.) – i se adaugă angoasa de a fi ratat, dintr-un alt complex de cauze, participarea la marile metanaraţiuni postbelice ale modernităţii. Murat alege să se ocupe, în acest sens, de speţa Apollinaire –„un poet important" al Franţei, care-şi pierde, în istoria genului (reperul invocat de Murat este, din nou, *Structura liricii moderne* a lui Hugo Friedrich), locul pe care l-ar avea (încă) în istoria literaturii sale naţionale: „locul lui Apollinaire nu poate fi găsit în metanaraţiunile modernităţii, adică în construcţiile conceptuale şi critice produse în a doua jumătate a secolului al XX-lea pentru a raţionaliza istoria culturală şi a legitima cele mai recente dintre produsele ei. Nu numai că [Apollinaire] nu exemplifică aceste metanaraţiuni în mod satisfăcător, dar obligă chiar la chestionarea presupoziţiilor acestora, într-o manieră care aminteşte de distanţa critică pe care el însuşi o luase faţă de futurism. Consecinţa e uşor de prevăzut: Apollinaire e ocolit sau lăsat la margine"[1]. Murat nu oferă soluţia unei mai plauzibile fixări a lui Apollinaire într-o astfel de metanaraţiune, alegând să rezolve sarcina, mai ingrată probabil, de a deconstrui eşecurile succesive de încadrare şi

[1] Michel Murat, *op. cit.*, p. 108.

de interpretare a acestui poet în istoria liricii moderne. De a explica, altfel spus, cum a ajuns Apollinaire un „marginal" în acea istorie a poeziei care-și are originea în Baudelaire. Traseele depistării acestui mecanism al marginalizării sunt două: pe de o parte, (in)compatibilitatea lui Apollinaire cu o istorie a poeziei franceze, iar pe de alta, (in)compatibilitatea sa cu metanaraţiunile modernităţii literare.

Apollinaire vs *istoria poeziei franceze.* Dacă în metanaraţiunile postbelice (respectiv într-o istorie a genului) Apollinaire nu e considerat relevant ca aport *francez* (spre deosebire de antecesorii săi Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé), trebuie constatat, arată Murat, că nici într-o istorie a poeziei franceze (o istorie naţională) Apollinaire n-ar putea fi cooptat decât cu multiple concesii. Şi asta pentru că legăturile lui Apollinaire cu poezia franceză sunt prea *puţine* (!) pentru a încuraja o (de)codare în cheie etnică a liricii sale: „Dintre scriitorii epocii sale, Apollinaire e fără îndoială singurul care «nu l-a citit pe Baudelaire»; dacă l-a citit pe Mallarmé – un Mallarmé «proparnasian» – îl ignoră aproape complet pe Nerval şi l-a frecventat pe Leconte de Lisle mai mult decât pe Rimbaud […] Această cultură [a lui Apollinaire] *nu e poetică*; nu e decât în parte literară; în fine, *nu e franceză* …"[1] (*subl.m., T.D.*). Mai mult: „Aşa cum arată *Vendémiaire* şi *Zone*, spaţiul său mental [al lui Apollinaire] e parizian şi european[2] – Italia, Germania renană, Boemia, adică sfera Contrareformei, cu enclavele ei evreieşti şi orizontul său modern al emigraţiei. Dificultatea situării lui Apollinaire într-o istorie a genului care se construieşte în Franţa în jurul unor genealogii extrem de pregnante – inclusiv prin rupturile sale, cum arată raportul lui Rimbaud cu Hugo şi Banville – îşi află aici o explicaţie"[3]. (Trebuie remarcată însă, în acest caz, fluctuaţia reperului Baudelaire în argumentaţia lui Michel Murat: în această secvenţă unde pune la îndoială dependenţa poeziei lui Apollinaire de spaţiul francez şi implicit calitatea lui reprezentativă

[1] *Ibid.*, p. 106.

[2] Este suficientă, pentru a motiva acest verdict, citarea unui singur distih din poemul *Vendémiaire*: „J'ai soif villes de France et d'Europe et du monde/ Venez toutes couler dans ma gorge profonde" (reprodus în Guillaume Apollinaire, *Œuvres poétiques*, préface par André Billy, texte établi et annoté par Marcel Adéma et Michel Décaudin, Gallimard, Paris, 1965, p. 149).

[3] Michel Murat, *op. cit.*, p. 107.

într-o istorie a poeziei franceze şi mai probabila lui înscriere într-o istorie globală a modernităţii lirice, primul nume invocat pentru desemnarea acelei tradiţii lirice franceze ignorate de Apollinaire este nimeni altul decât Baudelaire – acel Baudelaire mai mult *modern* decât *francez* aşezat de Hugo Friedrich la originea poeziei moderne, într-o perspectivă care anterior păruse acceptată de Murat[1].)

Apollinaire vs *istoria poeziei moderne.* Cauzalităţi mai mult sau mai puţin obscure fac ca unul dintre poeţii importanţi ai Franţei, Apollinaire, să nu-şi găsească locul nici într-o istorie (nenaţională) a modernităţii poetice europene, ca *Structura liricii moderne* a lui Friedrich, în aceeaşi măsură în care, pe de altă parte, deşi se poate spune că a stat la originile modernităţii, Franţa ratează *modernismul*. Este vorba de conceptul integrator de modernism literar, existent în jargoanele critico-istoriografice ale altor culturi (europene şi americane) din prima jumătate a secolului al XX-lea, în interiorul cărora s-au coagulat apoi marile metanaraţiuni postbelice ale modernităţii, responsabile de canonul şi de conceptele interpretării de până acum a poeziei pornite din Baudelaire.

Virtuţile „globaliste" ale poeziei lui Baudelaire – pe care însuşi Michel Murat o găsise, după Friedrich, mai degrabă „modernă" (europeană/ universală) decât franceză – au condus, pare-se, la bizara consecinţă a efasării progresive a naţionalului până acolo încât chiar un autor prea puţin etniciza(n)t, „parizian şi european", ca Apollinaire ajunge, paradoxal, să piardă teren în metanaraţiunile postbelice ale modernităţii, între altele şi pentru că a fost deferit cu totul suprarealismului – *i.e.* unui curent „internaţionalist", însă de sursă şi de expresie predilect franceze.

Cauzele şi soluţiile acestei marginalizări a lui Apollinaire în istoriografia franceză şi internaţională sunt investigate de Michel Murat într-o demonstraţie care surprinde pe mai multe planuri desincronizarea conceptuală dintre metanaraţiunile postbelice ale modernităţii, dominate de o anume înţelegere şi reprezentare a ideii de modernitate, şi calităţile liricii lui Apollinaire, ireductibile la acest prototip. După Murat, Apollinaire pierde teren fiindcă apare ca un „contraexemplu" pentru majoritatea „modelelor explicative" curente în istoriografia modernităţii literare, moderniste şi/ sau avangardiste, de la Hugo Friedrich la Peter

[1] Vezi *ibid.*, p. 21.

Bürger (*Teoria avangardei*, 1974) şi Antoine Compagnon (*Cele cinci paradoxuri ale modernităţii*, 1990). Narativitatea poemelor lui Apollinaire ar fi, de pildă, un „contraexemplu flagrant al tezelor privind «excluderea naraţiunii» din poezia modernă"[1], adică scenariului „auto-purificării artei" promovat *via Structura liricii moderne*. (Totuşi, a face din Apollinaire o verigă în lanţul care-l leagă pe Rimbaud de suprarealişti, cum face Friedrich, îi pare lui Murat o ipoteză „artificială, aproape postişă"[2] – lucrată probabil sub aceeaşi îndoielnică strategie a acoperirii spaţiilor goale care dicta şi lecturile „în logica prefigurării".) Inaderent la o istorie a poeziei franceze, după cum nici la o istorie franceză a poeziei, Apollinaire – tocmai prin acest „regionalism" al său globalist („parizian şi european") – pare să fi pierdut pariul atât cu metanaraţiunile postbelice ale modernităţii, cât şi cu istoriografia naţională.

În privinţa recuperării lui Apollinaire strictamente prin grila modernistă, delimitările angajate în acest sens de Michel Murat sunt de cel mai stringent interes pentru istoriografia românească: în Franţa primelor decenii ale secolului al XX-lea n-a existat un curent literar care să se numească „modernist". Simbolismul, dadaismul, suprarealismul, cubismul literar etc. n-au coagulat un front comun recognoscibil în epocă drept *modernism*: „Să ne reamintim că dacă acest termen n-a circulat în Franţa epocii respective, aşa cum s-a impus în desemnarea mişcărilor novatoare din lumea anglofonă şi hispanofonă, e pentru că nu era disponibil: «modernismul» desemna fără ambiguitate acel curent novator din interiorul Bisericii Catolice condamnat recent în epocă de

[1] *Ibid.*, p. 119. În acest punct, optica metanaraţiunilor invocate de Murat pare congruentă cu aceea a lui E. Lovinescu din *Istoria literaturii române contemporane*, unde „obiectivarea" progresivă a prozei contracarează, într-o logică a genurilor literare, puternica tendinţă spre „subiectivare" (şi implicit spre non-narativizare) a genului liric exprimat prin poezia modernistă. Dacă există o consonanţă oarecare între aceste puncte de vedere, ea nu exprimă totuşi un consens general, câtă vreme această optică asupra evoluţiei poeziei nu se întâlneşte cu aceea din poeticile şi din teoriile anglo-americane – de la E.A. Poe, la T.S. Eliot. Acesta din urmă nu încurajează câtuşi de puţin decontaminarea liricului de proză, fie că e vorba de prozaicul limbii comune, pe care Eliot nu-l vede, ca Mallarmé, ca fiind străin de poezie, fie că e vorba de narativismul indispensabil poemelor ample (vezi eseul „Muzica poeziei").

[2] Michel Murat, *op. cit.*, p. 114.

«europeanul cel mai modern», Papa Pius al X-lea, în enciclica *Pascendi* din 1907; Alfred Loisy, principalul reprezentat al acestui curent, fusese excomunicat în 1908. Era vorba deci de o problemă de o actualitate stringentă, iar această criză, după cum se ştie, a marcat spiritele până la finele anilor '20"[1]. Ca atare, ipoteza „modernismului" lui Apollinaire (studiată de Laurent Jenny, în *La fin de l'intériorité*, 2002) n-ar fi, după Murat, decât o (altă) „reconstrucţie ce pare dotată cu un soi de evidenţă retrospectivă", neputându-se vorbi, în acest caz, decât de un modernism „virtual, ce nu facilitează confruntarea cu suprarealismul, acesta din urmă bine ancorat în istorie"[2].

Aceste desincronizări conceptuale vinovate, între altele, de soarta lui Apollinaire în istoriografia postbelică franceză şi internaţională, se soldează cu o concluzie dublu alarmantă: pe de o parte, Franţa a creat – prin poeţii săi din a doua parte a secolului al XIX-lea – premisele şi substanţa a ceea ce astăzi numim modernism literar, dar n-a participat la dezbaterile teoretice soldate cu promovarea acestui concept integrator[3];

---

[1] *Ibid.*, p. 117.

[2] *Ibid.*

[3] Următorul apel la contribuţii lansat de University of Rochester, New York, poate fi util în certificarea acestei stări de fapt:
„2002 Colloque international d'études françaises du 20e / 21e siècle
Etudes Françaises et / dans les autres disciplines
Le modernisme littéraire en France. Comment peut-on le définir, le décrire, l'établir? Qui étaient les 'modernists' français et quels étaient leurs buts littéraires? Est-ce Proust l'écrivain le plus 'modernist' ou est-ce qu'avec Cixous qu'on puisse vraiment comprendre la subjectivité de la langue écrite? En général, les études sur le modernisme littéraire s'intéressent plus aux textes anglophones, se limitant à quelques références à Beckett, à Rimbaud, à Robbe-Grillet, à Artaud, ou à Valéry. Si le 'modernism' était un véritable mouvement international, qu'a contribué la France à part une presse pour Joyce? Peut-on trouver des repères géographiques, des périodes spécifiques ou des paramètres stylistiques en considérant la question du genre moderniste dans la littérature française? Projets comparatistes et interdisciplinaires sont invités ainsi que des textes provenant de spécialistes en histoire de l'art ou en anglais. Veuillez envoyer une page (en anglais ou en français) et vos coordonnées avant le 10 septembre 2001 à […]" etc. etc. (sursa: http://www.fabula.org/actualites/le-modernisme-litteraire_2457.php). Ipoteza unei Franţe care n-a contribuit la doxa modernistă decât cu tipărirea operei lui Joyce este mai mult decât… marginalizatoare.

pe de altă parte, vehiculatorii modernismului par să fi trecut prea uşor peste faptul că, în unele cazuri, „modernismul" nu e decât o formă de „teoretizare retroactivă", un concept decantat în postumitatea curentelor pe care pretinde a le îngloba, şi nu o realitate confirmată, pretutindeni, de documentul epocii.

În condiţiile în care modernismul literar este un concept cvasi-absent în discursul metaliterar francez din prima jumătate a secolului al XX-lea şi în condiţiile în care hispanicul *el modernismo* (datorat unui poet nici măcar spaniol, ci nicaraguan – Rubén Darío) şi anglo-americanul *modernism* circulau în arii mai puţin presupuse a fi influenţat mişcarea de idei din România interbelică, nu mai poate fi ocolită întrebarea: cum a ajuns E. Lovinescu – înaintea criticilor şi a istoricilor literari francezi, reperele sale predilecte – să utilizeze conceptul de modernism şi să-i ia atât de hotărât partea în lucrările sale de critică şi de istorie literară?

Modernismul în critica occidentală ante- şi interbelică

Demersurile de revizuire conceptuală şi istoriografică de tipul celui oferit de Michel Murat în eseurile din *La Langue des dieux modernes* pun foarte serios problema consecinţelor pe care conştientizarea absenţei conceptului de modernism literar în Franţa primei jumătăţi a secolului al XX-lea le pot genera în istoriografia românească, unde acest concept s-a impus fără echivoc, cel puţin de la E. Lovinescu încoace. Şi asta în condiţiile în care cultura franceză era, la acel moment, o sursă de inspiraţie importantă pentru criticii şi istoricii literari români şi, în orice caz, principala sursă a lui Lovinescu, promotorul cel mai tenace şi mai organizat al conceptului de modernism literar românesc.

Teoria absenţei în Franţa primelor decenii ale secolului trecut a unui curent literar asumat şi desemnat prin vocabula „modernist" pare – la o sumară revedere a peisajului critico-istoriografic francez din epocă – pe deplin îndreptăţită. Pentru Jacques Rivière, de pildă, curentul care se succedă simbolismului este „cubismul literar" („cubismul literar nu e în fond nimic mai mult decât o rafinare a simbolismului"[1]), mişcarea Dada trăgând „consecinţele extreme ale principiilor pe care s-au întemeiat simbolismul şi apoi cubismul"[2].

Deşi în „Discussion sur le Moderne" (1920) folosise de câteva ori cuvântul „modernism"[3], în *Histoire de la littérature française de 1789*

---

[1] Jacques Rivière, „Le Roman d'aventure", reprodus în *Études (1909-1924)*, *op. cit.*, p. 385.

[2] *Idem*, „Reconaissance à Dada" [1920], reprodus în *op. cit.*, p. 388.

[3] În „Discussion sur le Moderne", Thibaudet tinde mai degrabă spre accepţia universalistă, pancronică, a unui „modernism" care, deşi patentat terminologic de Baudelaire şi de fraţii Goncourt, adică într-un interval istoric definit, ar exista în toate curentele, încă din clasicism: „De la Baudelaire şi fraţii Goncourt există în literatura franceză un «modernism» care nu intră în

à nos jours (1936) Albert Thibaudet scrie despre „Generaţia de la 1885" sau despre „Generaţia de la 1914" fără a califica vreuna dintre ele drept „modernistă"[1] şi fără a situa acest concept în rând cu romantismul, cu

---

niciuna dintre categoriile clasicism, romantism, realism, simbolism, dar care le traversează pe toate, dublându-le câteodată pe ultimele trei (şi chiar pe primul: gândiţi-vă la unele aspecte ale lui Baudelaire), iar alteori opunându-li-se" (reprodus în Albert Thibaudet, *Réflexions sur la littérature*, *op. cit.*, p. 428). Thibaudet deconstruieşte aici logica preopinentului său de moment, Gonzague Truc, care, acuzând „deformările artei literare" contemporane, ar fi vânat „forme de artă ce nu sunt pe gustul său, adică cele care, în genere, au un aer de modernism" (*ibid.*, p. 429) şi vorbeşte despre Baudelaire şi despre fraţii Goncourt ca despre „teoreticieni ai modernismului", însă, aşa cum se deduce din fragmentul citat mai sus, accepţia dată conceptului e foarte largă şi difuză („isteria" diverselor „forme extreme de modernism" s-ar opune dintotdeauna „sclerozei" „formelor extreme de tradiţionalism" – *ibid.*, p. 428). Pe de altă parte, în articolul „Unanimism" (1921), Thibaudet aminteşte de un inventar al *-ismelor* antebelice realizat de Ernest Florian-Parmentier în *La Littérature et l'Époque. Histoire de la littérature française de 1885 à 1914* (1914), inventar despre care oferă detalii editorii sus-citatului volum *Réflexions sur la littérature* (p. 559): printre şcolile înregistrate aici figurează, alături de unanimism, simbolismul, futurismul, vers-librismul, paroxismul, naturismul, jammismul, sintetismul, somptuarismul, integralismul, efreneismul, druidismul, totalismul, filoprezentaneismul etc. Modernismul nu e înregistrat printre ele, cel puţin în enumerarea aleasă de editorii francezi; însă chiar dacă ar fi apărut în lucrarea lui Florian-Parmentier, într-un peisaj atât de aglomerat şi, în fond, monoton al *-ismelor*, modernismul n-ar fi avut şansa de a figura altfel decât ca o reţetă pasageră printre altele asemenea. Alteori, „modernism" apare la Thibaudet într-o sinonimie vag peiorativă cu „actualism", importat de pe filiera italiană (Giovanni Gentile).

[1] În *Histoire de la littérature française…*, Thibaudet foloseşte, e drept, sintagma „le terme de modernisme" – atribuindu-l fraţilor Goncourt –, dar într-o accepţie similară celei din „Discussion sur le Moderne", adică nu în sensul unui curent distinct în istoria literaturii, ci pentru a desemna global şi pancronic reacţiunile anti-clasice şi anti-tradiţionale (avataruri ale Certei anticilor şi modernilor). Sintagma apare, de altfel, într-o secţiune unde se discută despre „Noul regim şcolar": „Termenul de modernism, introdus de fraţii Goncourt pentru a exprima o formă de artă literară, întrebuinţat de teologi pentru a desemna o manieră mai suplă de a înţelege evoluţia dogmelor, ar servi aici [în chestiuni de pedagogie, *n.m.*, *T.D.*] la exprimarea a ceea ce pătrunde ca anti-vechi, anti-clasic, anti-tradiţional în educaţia noilor generaţii" (*Histoire de la littérature française*, *op. cit.*, p. 540).

realismul, cu „mişcarea naturalistă", cu parnasianismul, simbolismul, unanimismul, futurismul, dadaismul, suprarealismul şi altele repertoriate aici, în capitole speciale sau de o manieră pasageră. Mai atractiv este pentru Thibaudet, atât pentru calificarea prozei, cât şi a poeziei de după 1914, conceptul de „aventură pură", deprins în descendenţa lui Jacques Rivière şi a romanelor lui André Gide şi Alain-Fournier[1], însă, măcar în ce priveşte poezia, „aventura" se consumă, pentru Thibaudet, doar în regim dezideratiV, câtă vreme „Generaţia de la 1914" îi pare, de la 1789 încoace, singura care „n-a avut poeţii săi" (al cărei reprezentant ar fi „marele poet necunoscut"), punându-şi în lumină mai degrabă antecesorii. (Thibaudet expune aici o teorie conform căreia literatura franceză se poate nutri, în vremuri de criză şi de sterilitate, din stocul generaţiilor anterioare – o teorie ce justifică, semnalând totodată, lipsa autorilor reprezentativi pentru anii de după 1914 şi explică, pe de altă parte, rolul delegat „mai vechilor" Mallarmé, Rimbaud, Lautréamont, Gide, Proust, Valéry ş.a. – acela de a „menţine" sau de a alimenta o literatură care nu şi-a creat un limbaj şi nişte figuri originale, adică o literatură care nu şi-a creat modernii.)

Un alt istoric cu vizibilitate în epocă, Daniel Mornet, îşi încheie a sa *Historie de la littérature et de la pensée française contemporaine. 1870-1925* (1927) inventariind „romanul umanist" sau „literatura amabilă, veselă şi fantezistă" – fără o vorbă despre modernism; singurele concepte desemnând curente ferme sunt, în ce-l priveşte, clasicismul, romantismul, naturalismul şi simbolismul[2]. Cât despre Marcel Raymond, acesta apelează sporadic, în *De la Baudelaire la suprarealism* (1933; 1940), la termenii de „modernism", „moderniste", „modernistă" în capitolele „Originile poeziei noi. Guillaume Apollinaire" şi „Către o poezie a acţiunii a vieţii moderne", dar faptul nu-l determină să delege modernismului calitatea de curent, ca simbolismului, sau măcar de mişcare, ca dadaismului ori suprarealismului. Pe de altă parte, „modernismul" nu era un personaj absolut absent în vocabularul literaţilor francezi ai vremii: Louis Aragon,

---

[1] Pentru voga conceptului de aventură în critica şi în literatura vest-europeană de la finele secolului al XIX-lea şi de la începutul secolului următor, *cf.* Mihai Iovănel, *Evreul improbabil*, *op. cit*, pp. 92-96.

[2] Vezi Daniel Mornet, *Histoire de la littérature et de la pensée française contemporaine. 1870-1925*, Librairie Larousse, Paris, 1927.

de pildă, îl foloseşte *tel quel*, în 1929: „Modernismul este acceptarea cuvintelor de ordine condrete care sunt cuvintele, obiectele, ideile moderne"[1].

În istoriografia postbelică franceză, Philippe van Tieghem îşi încheie periplul prin „realism", „simbolism" şi „suprarealism", fără a menţiona „modernismul"[2]; Henri Meschonnic chestionează epistema modernităţii din mai multe unghiuri, inclusiv discutând fraza de mai sus unde Aragon pronunţă cuvântul „*le modernisme*", însă când vine vorba de accepţia restrânsă, anglofonă sau hispanofonă, a modernismului, ca mişcare delimitată în timp, aproximativ între 1910 şi 1930, devine limpede că această viziune fragmentaristă este departe de a intra în graţiile teoreticianului francez: „Dacă istoria literară decide să numească modernism cutare mişcare, engleză ori spaniolă, atunci termenul capătă un sens tehnic. Se fixează. Nu mai participă decât fragmentar la modernitate"[3]. Lucrurile par să se clarifice întrucâtva între timp şi „vidul" de modernism din Franţa primei jumătăţi a secolului al XX-lea începe să fie revelat şi asumat tot mai des spre sfârşitul secolului: Yves Vadé susţine un punct de vedere consonant cu acela vehiculat de Michel Murat în *La Langue des dieux modernes*: conceptul de modernism nu a intrat în jargonul critico-istoric francez din prima jumătate a secolului al XX-lea: „Franceza nu cunoaşte deloc, de fapt, dintre modernismele inventariate, decât modernismul teologic [condamnat de Papa Pius al X-lea, în 1907, *n.m.*, *T.D.*] şi, mai târziu, modernismul din arhitectură, referitor la Charta de la Atena, semnată în 1933. În literatura noastră, nicio mişcare nu s-a intitulat modernism. Folosirea termenului de «modernism» în istoria literară, în locul celui de «modernitate», ar fi deci o soluţie terminologică de sinteză, a cărei oportunitate rămâne de discutat"[4].

---

[1] „La Révolution Surréaliste", nr. 12, 15 dec. 1929, *apud* Henri Meschonnic, *Modernité modernité* [1988], Gallimard, Paris, 2005, p. 21.

[2] Vezi Philippe van Tieghem, *Marile doctrine literare în Franţa* [1968], traducere de Alexandru George, Editura Univers, Bucureşti, 1972.

[3] Henri Meschonnic, *op. cit.*, p. 26.

[4] Yves Vadé, „Modernisme ou Modernité?", în *The Turn of the Century. Modernism and Modernity in Literature and the Arts*, Christian Berg, Frank Durieux, Geert Lernout (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1995, pp. 53-54.

O istorie a literaturii franceze şi mai recentă[1] nu înregistrează, în secţiunile dedicate poeziei secolului al XX-lea, decât curentele simbolism, noul clasicism, avangardă, poezie pură, Dada, suprarealism. Mai mult decât atât: pentru a desemna poezia de la cumpăna secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, Antoine Compagnon, autorul secţiunii despre secolul al XX-lea, preferă descrieri neutre de tipul „Après Mallarmé" (După Mallarmé), „Après le positivisme" (După pozitivism), „Après la rhétorique" (După retorică) etc. Într-o lucrare nouă despre Bergson[2], François Azouvi nu înţelege prin „modernismul" acestui gânditor decât accepţia teologală, utilizată de contestatarii operei sale din 1907 *Evoluţia creatoare*.

În Italia, prigoana împotriva catolicilor modernişti pare să se fi soldat cu tabuizări şi mai drastice, modernismului, conotat peiorativ şi ca „modernolatrie", preferându-i-se conceptul de avangardă[3]. Din aria latinităţii, doar metaliteratura hispanofonă cunoaşte varianta *el modernismo*, propagată pe filiera poetului nicaraguan Rubén Darío spre sfârşitul secolului al XIX-lea şi crescută în sfera de influenţă a simbolismului francez – însă e mai puţin probabil ca acest „modernism" latinoamerican să fi pătruns în ariile familiare criticilor şi istoricilor români de la începutul secolului trecut.

În spaţiul anglofon, Ezra Pound, cu teoria imagismului din „A Retrospect" (1913-1918), şi T.S. Eliot, cu cea a „disocierii sensibilităţii", expusă în „Poeţii metafizici" (1921), se apropie întrucâtva de dezideratele post-simboliste exprimate de Jacques Rivière în „Le Roman d'aventure", în „Reconnaissance à Dada" sau în „La Crise du concept de littérature" (1924). Pound proclamă aici abandonarea subiectivităţii multivalent stoarse până în simbolism (coincizând cu o respingere a întregului secol XIX – acea „sentimentalistic mannerish sort of a period") şi cucerirea unei „distanţe" salubre a subiectului faţă de realitate – o poezie, cum îi place lui Pound să spună, „mai aproape de os", „austeră,

---

[1] *La littérature française: dynamique & histoire*, vol. I, autori J. Cerquiglini-Toulet, F. Lestringant, G. Forestier şi E. Bury; vol. II, autori M. Delon, F. Mélonio, B. Marchal, J. Noiray, A. Compagnon; coordonator Jean-Yves Tadié, Gallimard, Paris, 2007.

[2] François Azouvi, *La Gloire de Bergson*, Gallimard, Paris, 2007.

[3] Vezi Matei Călinescu, *Cinci feţe ale modernităţii*, *op. cit.*, pp. 86-88.

directă, fără derapaje emoţionale" („nearer the bone", „austere, direct, free from emotional slither"[1]). Niciunul dintre aceşti poeţi-teoreticieni nu se revendică însă, cel puţin în primele două decenii ale secolului, de la un curent calificat şi disociat expres de alte mişcări contemporane ca *modernist*. Metaliteratura anglofonă postbelică explică şi de ce. Malcolm Bradbury, de pildă, sintetizează astfel modul cum au fost asimilate în jargonul criticii „normele neo-simboliste ale modernismului", într-o epocă în care scriitorii ţineau deja să uite de experimentele „moderniste": „Felul în care modernismul a fost acreditat – atât de criticii literari, cât şi, ulterior, de public – are un interes deosebit în sine. […] multe dintre teoriile Noii Critici din Statele Unite şi din Anglia, atât în tratarea literaturii prezentului, cât şi în cea a trecutului, sunt derivate din anume aspecte ale esteticii moderniste. Vârful de acceptare [a esteticii moderniste în critica literară, *n.m.*, *T.D.*] s-a înregistrat între 1940 şi 1950 – chiar în momentul în care scriitorii înşişi păreau să *fugă* de modernism"[2] (*subl. autorului*). Aşadar, asumarea explicită a conceptului de „modernism" în Anglia şi în Statele Unite nu trebuie căutată mai devreme de 1940, oricât de timpurii vor fi fost indicii coagulării lui informale. În aceeaşi ordine de idei, o sinteză recentă, *Modernism – Blackwell Guides to Criticism* (2007), arată că, în lumea anglofonă, prima atestare metaliterară a modernismului apare în 1927, la Robert Graves & Laura Riding, *Survey of Modernist Poetry*, presupunând că termenul modernism apăruse în presa anglofonă în jurul lui 1908 (vezi J.A. Scott-James, „Modernism and Romance"; T.E. Hulme, „Lecture on Modern Poetry", ambele din 1908), că ulterior are o vehiculare sporadică (mai frecventă după 1920 – informaţie preluată *apud* Matei Călinescu, *Faces of Modernity*, 1977), dar că, aşa cum arătase şi Malcolm Bradbury, nu e asumat convingător înainte de 1940 („e o raritate" – *apud* Chris Baldick, *The Modern Movement*, 2004)[3].

---

[1] Ezra Pound, „A Retrospect"; reprodus în *Modern Poetry. Essays in Criticism*, edited by John Hollander, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1968, p. 11.

[2] Malcolm Bradbury, *The Social Context of Modern English Literature*, Oxford, Blackwell, 1972, p. 98.

[3] *Modernism – Blackwell Guides to Criticism*, ed. Michael H. Whitworth, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 39-40.

Într-un consens de oarecare soliditate, metanaraţiunile anglo-americane postbelice identifică germenii modernismului teoretic în imagismul lui Ezra Pound şi în discuţia privind „disocierea sensibilităţii" a lui T.S. Eliot[1]. Poe nu este, în genere, creditat de criticii anglofoni a se fi aflat la începuturile modernităţii literare (vezi T.S. Eliot – „De la Poe la Valéry", 1948) cu forţa cu care au făcut-o Baudelaire (dar, dacă tot vine vorba de spaţiul francez, vezi şi Jacques Rivière, „Le Roman d'aventure", unde, într-o notă de subsol, referirea la Poe ca la „iniţiatorul simbolismului" are alură de loc comun) şi, la multe decenii după Baudelaire, René Wellek, în eseul „Termenul şi conceptul de simbolism în istoria literară" (1969). În orice caz, în ce-l priveşte pe Wellek, trebuie menţionat şi faptul că interpretările sale din *Istoria criticii literare moderne* (în volumele VII şi VIII, care tratează critica de la finele secolului XIX şi din prima jumătate a secolului XX, despre modernism, cu varianta „modernisme", se pomeneşte doar în secvenţa dedicată lui Georg Lukács) şi din eseul despre simbolism sunt, în bună măsură, o excepţie de la doxa nord-americană postbelică a cercetării literare, unde modernismul ajunge la un moment dat să fie echivalat cu întreaga literatură post-romantică, incluzând avangardele (vulgată semnalată în manieră critică şi de Matei Călinescu, în *Cinci feţe ale modernităţii*). Nu numai că reputatul istoriograf american cu rădăcini central-europene nu acceptă această expansiune a termenului de modernism în metaliteratura postbelică (preferând cuplul „simbolism" plus „avangarde"), dar contestă din principiu beneficiile unui astfel de concept integrator[2], după cum nu crede în avantajele sistemelor dicotomice universale, care

[1] Vezi Frank Kermode, „«Dissociation of Sensibility»: Modern Symbolist" (1957).

[2] Când nu-i contestă, de-a dreptul, autenticitatea, ca în critica ficţiunilor periodizante expusă în cap. „Istoria literară" din *Teoria literaturii*: „aceşti termeni de origini atât de diferite [desemnând *post factum* mişcări şi curente pretins intitulate ca atare în epocă, *n.m.*, *T.D.*] n-au fost folosiţi în epoca la care se referă. […] Romanticii, după cum ştim, nu-şi spuneau romantici, cel puţin în Anglia. […] Astfel, nu există nicio justificare istorică a actualelor denumiri curente ale perioadelor literaturii engleze. Nu putem decât să tragem concluzia că ele constituie un talmeş-balmeş de etichete politice, literare şi artistice imposibil de justificat" (René Wellek, *Teoria literaturii* [1948], în româneşte de Rodica Tiniş; studiu introductiv şi note de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967, pp. 348-349).

deleagă toată istoria culturii unor tipare binare presupus învestite cu o valabilitate ubicuă şi pancronică.

O mai probabilă carieră va fi făcut, după acelaşi René Wellek, termenul de modernism (ca *die Moderne*) în spaţiul germanofon, unde s-ar fi impus în dauna celui de simbolism: „Cartea lui Eugen Wolff *Die jüngste Literaturströmung und das Prinzip der Moderne*, Berlin, 1887, pare să fie sursa acestui termen. În 1884 Arno Holz dă următorul îndemn: *Modern sei der Poet, Modern von Scheitel bis zur Sohle* (Poetul să fie modern, modern din cap până în picioare)"[1]. Dacă acestei poziţii i se coroborează apariţia, la Viena, în ultimul deceniu al secolului XIX, a mişcării *Wiener Moderne* – activă aproximativ între anii 1890-1910 şi exprimată în artă, arhitectură, muzică, iar prin operele lui Hugo von Hofmannsthal, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Arthur Schnitzler, Karl Kraus, şi în literatură – ipoteza lui Wellek pare plauzibilă.

Comparată însă cu opiniile altor istoriografi ai spaţiului germanofon, teoria lui Wellek devine chestionabilă. Hans Ulrich Gumbrecht, de pildă, în „A History of the Concept «Modern»"[2], distinge o scurtă perioadă în care *die Moderne*, a cărui accepţie post-romantică o dăduse Eugen Wolff (în lucrarea citată şi de Wellek), pare a-şi croi un public la limita secolelor al XIX-lea şi al XX-lea pentru a intra apoi într-o criză internă şi a suferi, după 1900, o debarcare în favoarea conceptului de „avan(t)-gardă", într-un context puternic marcat de conflictul papal cu modernismul teologal. *Modernism – Blackwell Guides to Criticism* (ediţia citată) confirmă teza lui Gumbrecht, îndeosebi prin speţa traducerii în engleză drept „Ideology of Modernism"[3] a unui text de Georg Lukács

---

[1] René Wellek, „Termenul şi conceptul de simbolism în istoria literară", 1969; reprodus în René Wellek, *Conceptele criticii* [1963], în româneşte de Rodica Tiniş, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura Univers, Bucureşti, 1970, p. 411.

[2] Apărut iniţial în Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischsozialien Sprache in Deutschland,* vol. 4, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, pp. 93-131; reluat în *Making Sense in Life and Literature*, translated by Glen Burns, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992, pp. 116-123. Gumbrecht se ocupă aici şi de efectele accepţiei teologale a modernismului, din 1907 până în perioada postbelică.

[3] În Georg Lukács, *The Meaning of Contemporary Realism*, translated from the german by John and Necke Mander, Merlin Press, London, 1962.

intitulat, în originalul german, „Die weltanschaulichen Grundlagen des Avantgardismus" (în fapt, un capitol-secţiune din *Wider den mißverstandenen Realismus*, 1958): „Traducătorii au redat termenul de «*Avantgardismus*» folosit de Lukács prin «modernism», în locul mai literalului «avangardism». Din perspectiva importantei distincţii pe care Peter Bürger şi alţii au făcut-o între «modernism» şi «avangardă», decizia translatorilor poate părea nefericită, însă unul dintre puţinii comentatori care au semnalat problema a opinat că Lukács a apelat la termenul de «avangardism» fiindcă nu exista un altul mai bun în 1958"[1]. În orice caz, Wellek şi Gumbrecht ajung la pace dacă limităm discuţia la scurta perioadă de două decenii dintre 1887 şi 1907/ 1910 în care germanul *die Moderne* e posibil să fi fost preferat în aria germanofonă conceptului francez (francofon) de simbolism, după care va fi fost înlocuit de *Avantgardismus*.

În concluzie: ori simbolismul nu s-a impus în Germania, unde a circulat mai degrabă *die Moderne*, care, după Wellek, era o soluţie indigenă de respingere a naturalismului; ori termenul de modernism nu s-a impus în Germania, preferându-i-se mai degrabă *Avantgardismus*, cum arată *Modernism – Blackwell Guides to Criticism*, fapt ce nu exclude totuşi scurta lui carieră de circa două decenii, acoperind intervalul dintre 1887 şi 1907. Sau, într-o altă variantă de interpretare: ori *Modernism – Blackwell Guides to Criticism* e confiscat de trendul cercetării actuale (care pare iremediabil convinsă că enciclica papală din 1907 a retezat şansele conceptului de modernism literar la afirmare, inclusiv în aria germanofonă protestantă), respectiv de ideea unui „modern(ism)" cvasiinexistent în metaliteratură înainte de 1940 (dar nu absolut inexistent, după cum se încăpăţânează să arate, totuşi, documentele epocii – vezi exemplele Wolff şi Holz, invocate de Wellek în sus-citatul eseul despre simbolism; vezi şi lucrarea lui V. Klemperer, *Die moderne französiche Lyrik*, 1929); ori Wellek face o afirmaţie hazardată, decretând succesul termenului *die Moderne* doar pe baza unor dovezi sporadice (fiindcă doi autori, i s-ar putea replica, nu sunt de-ajuns pentru a deduce amploarea uzului acestui concept).

Astfel stând, pare-se, lucrurile în istoriografia occidentală post-belică a conceptului de modernism, e de mirare afirmaţia lui Adrian

[1] *Modernism – Blackwell Guides to Criticism, op. cit.*, p. 102.

Marino conform căreia „[m]odernismul românesc este oarecum sincronic, nu însă şi identic cu modernismul literaturilor occidentale”[1] – unde prin „modernism” trebuie presupus uzul metaliterar, nu corpusul de opere şi autori denumit prin el. Cu atât mai mult cu cât, după o enumerare a curentelor „încorporate şi asimilate succesiv modernismului”, adică „totalitatea curentelor literare de după 1880 (dată convenţională): simbolism, prerafaelism, expresionism, futurism, naturism etc. şi, mai ales, de *avangardă*, superlativul modernismului literar: dadaism, suprarealism, abstracţionism, purism etc.”, Marino atrage atenţia că „exceptând mişcarea literară hispano-sud-americană de la sfârşitul secolului al XIX-lea, niciunul din curentele amintite nu se intitulează «modernist». Titulatura aparţine exclusiv publicisticii şi criticii curente, unde produce nu puţine simplificări şi confuzii”[2]. Trecând peste aspectul vehiculării „titulaturii” de „modernism” în publicistica şi în critica literară a epocii – pe care o contestă, cum am văzut, metaliteratura de dată mai recentă, cel puţin în cazul istoriografiei franceze şi italiene, unde influenţa enciclicei papale va fi fost cea mai intensă – şi având în vedere că nici literaţii vremii nu se recomandau drept „modernişti”, care mai rămâne temeiul afirmaţiei că „modernismul românesc” (concept critico-istoriografic atestat, totuşi, în epocă) e sincron cu „modernismul occidental” – dacă acesta din urmă se dovedeşte, cel puţin pentru aria de influenţă catolică din Vestul european, un concept mai degrabă inventat *post factum*, în metaliteratura postbelică?

[1] Adrian Marino, *Modern, modernism, modernitate*, Editura Univers, Bucureşti, 1969, p. 101.
[2] *Ibid.*, pp. 104-105.

Modernismul românesc prelovinescian

În presa culturală şi generalistă românească de dinainte de 1921, vehicularea conceptului de modernism – chiar în faza în care nu exprimă un concept cu o identitate semantică fermă, ci mai mult suma unor ocurenţe difuze, utilizate în variaţie liberă cu „modern" sau cu „nou", adică aliniat ultimelor cuceriri ale ştiinţei şi civilizaţiei – nu e câtuşi de puţin o raritate.

Încă din 1880 uzul termenilor „modern" şi „modernist" era destul de larg, accepţia pozitivantă sau peiorativă oscilând după context. Într-o publicaţie se putea citi, de pildă, că „[p]lăcerea ce am simţit cetind această *poemă* eroică a mai avut un izvor: limba aceea românească, care poate nici de 15 cuvinte moderne nu e schimonosită"[1]. Aici, „modern" e peiorativ. Nu şi în secvenţele publicitare ale aceleiaşi publicaţii, unde sunt lăudate „[c]ostume complecte, în jaquete, redingote şi sacuri – calităţi diferite, nuanţe plăcute, croială modernă" şi „[b]lănurile pentru bărbaţi şi dame – lucrate foarte solid şi modern" de la magazinul „La Ursul Alb". Ideea de „modern" era, deci, mai puţin agreată în secţiunea literară a publicaţiei, decât în cea economic-comercială.

În „Convorbiri literare", după o ştire privind revista „Monde moderne" – „o publicaţiune parisiană de felul numit *magasine* de Inglesi" –, în articolul „Iarăşi toponime" D. Dan se serveşte de cuvântul „modernism" pentru a respinge o traducere fantezistă a lui Hasdeu – *Kotofleanţ* prin *Gotofreanţ* (de la Goţi+Franci): „Unde vede d-l Hasdeu archaism *Goţi*, *Franci*, d-l G. Weigand, mânat de sincera dorinţă de a găsi adevărul, este silit să vază în *Kotrofleanţ*, ceea ce este într-adevăr: modernism, *cartofi* : «în versul batjocoritor ce se strigă nemţilor: Neamţ, Neamţ, *Kotofleanţ*, este ascuns cuvântul *Kartoffel*, căci '*Kotofleanţ*'

[1] „România liberă", nr. 788, 16 ianuarie 1880.

însemnează '*Kartoffelpflanze*'»"[1] – „modernismul" vizat aici fiind de natură lexicală (adaptarea unui cuvânt german). În „Foaia populară", pe primele două pagini tronează proza *Coada dracului*, opera unui anume I.D. Manolache, care conţine următoarea frază: „Multă vreme a rătăcit Diavolul aşa în neştire, făr să-şi fi dat încă de capătul planului său. Iar, de la un timp, cât era el de încăpăţânat, nu-i mergea bine în pustie; ba, se plictisea cum e mai rău: un «modernist» de-ai noştri nu l-ar fi întrecut…"[2]. În acest caz, e limpede că termenul „modernist" (cu ghilimele) se specializase deja în desemnarea ironică a unui tip de poet sau de scriitor din şcoala simbolisto-decadentă a lui Al. Macedonski.

În „Moda nouă", vocabula „modernism" apare şi în limbajul destinat promovării unor modele de coafură şi design vestimentar – însă cu unele precauţii, căci segmentul vizat e totuşi unul comercial, iar „modernismul" netemperat poate îndepărta clienţii mai conservatori: „Tricorn fantezie, pentru baluri costumate. – Părul este dispus în mod original. Se recunoaşte ceva modernism, stilul însă e îndestul de conservat ca să reproducă epoca tricornurilor"[3]. În 1910, „modernismul", ieşit din faza auroral-difuză a desemnării novităţii plurivalente, începe deja să fie decodat ca ideologie şi asociat cu unele măsuri sociale şi economice care vor stârni destule conflicte în anii următori. „Revista economică" din Sibiu agaţă, de pildă, conceptul de „modernism" de acela de „feminism" (un motiv suficient pentru a-i fi devoalate veleităţi de stânga, socialist-democrate): „[…] azi, când pretutindenea principiul este sau ar trebui să fie ca, în interesul unui progres real, conducerea băncilor să se încredinţeze la *specialişti*, se găseşte o bancă, care, într-un avânt de modernism, îşi alege în direcţiune *o femeie* şi încă absolut nespecialistă în materie de economie şi finanţe"[4].

Foarte importantă în specializarea uzurilor autohtone ale conceptului de modernism, dar şi în „sincronizarea" acestora cu Vestul european şi cu Estul slavofon este revista „Viaţa românească", al cărei atu major în comparaţie cu alte publicaţii de la noi este profilul enciclopedic, umanist, dar şi ştiinţist, dublat de fervoarea comentariului

[1] „Convorbiri literare", nr. 2, 1 februarie 1897.
[2] „Foaia populară", nr. 14, 2 aprilie 1900.
[3] „Moda nouă", nr. 4, 23 ianuarie 1904.
[4] „Revista economică", nr. 12, 19 martie 1910.

de actualitate abordând cele mai recente apariţii editoriale străine şi cele mai noi dezbateri din viaţa culturală, socială, politică sau economică a momentului, cu o sferă de interes ce depăşeşte cu mult europocentrismul altor publicaţii autohtone din epocă, mergând până spre Statele Unite şi Japonia.

În 1906, la „Viaţa românească", în cadrul rubricii „Cronica pedagogică", I. Botez alege, de pildă, vocabula „modernist" pentru a se referi la absolventul unui Liceu „modern" (de limbi moderne)[1]. Tot aici, dar la rubrica „Revista revistelor", articolul lui Paul Göhre „Modernismul" (apărut în „Sozialistische Monats-Hefte", martie 1908) va fi comentat în felul următor: „Lupta în jurul modernismului a devenit aşa de violentă, încât a început a interesa şi alte cercuri în afară de cele catolice şi de aceea autorul îşi propune a-i schiţa pe scurt istoricul. Modernismul înseamnă încercarea îndrăzneaţă de a revoluţiona complet dogma catolică şi ştiinţa scolastică pe care ea se razemă. El vrea ca prin ajutorul ştiinţii moderne să mărească din nou influenţa catolicismului asupra omului modern"[2]. Publicaţia ieşeană e informată cu privire la scandalul „modernismului" teologal din sânul Bisericii Catolice, soldat cu enciclica *Pascendi* a Papei Pius al X-lea, şi oferă comentarii la zi. Specializarea teologică a conceptului de modernism a fost, prin urmare, înregistrată cu promptitudine de presa românească. În aceeaşi speţă teologală, abatele Loisy va fi numit „reformator modernist"[3], iar peste un an, la dosarul „modernismului" teologal din „Viaţa Românească" se va adăuga un comentariu nou, *via* publicaţia franceză „La Revue", unde Gaston Rion făcuse un „bilanţ al modernismului": „Modernismul a fost un sincretism, un corp de doctrine fără o armonie profundă, n-a format un organism din lipsa unui suflet energic şi simplu"[4]. Aceste vicii ale „modernismului" teologal care-i probează absenţa organicităţii se vor regăsi, de altfel, şi în imputaţiile aduse de G. Ibrăileanu aşa-numitei „poezii noi".

La „Viaţa românească", fenomenul „modernist" poate fi urmărit, de altfel, în toată disponibilitatea sa semantică. Primul număr din 1909 al revistei ieşene vine cu o nouă accepţie: modernismul ca radicalism sau

[1] „Viaţa românească", anul I, vol. I, 1906.
[2] *Ibid.*, nr. 3, martie 1908.
[3] *Ibid.*, nr. 3, martie 1909.
[4] *Ibid.*, nr. 7, iulie 1910.

ca „anti-intervenţionism", în jargonul socialiştilor deveniți poporaniști (vezi receptarea articolului „Modernitatea în luptă" de Eduard Bernstein, apărut în aceeaşi „Sozialistische Monats-Hefte"; comentatorul „Vieţii româneşti" arată că autorul german „continuă polemica sa împotriva radicalismului socialist din partidul social-democratic, care îşi ascunde intransigenţa şi lipsa sa de aptitudine politică sub denumirea de *modernism*", „modernismul" însemnând, prin urmare, o formă de „radicalism", adică „o atitudine negativă în faţa oricărei reforme cu caracter social", care, „de pe pedestalul neprihănirii sale cu vreo idee burgheză, condamnă orice încercare de a se introduce îmbunătăţiri în sânul actualei organizaţii sociale ca fiind o renunţare, ce pune în pericol conştiinţa revoluţionară a proletariatului"[1]).

Specializarea literară a conceptului de modernism nu va întârzia să se ivească – mai multe numere din „Viaţa românească" (iulie şi noiembrie 1910; februarie şi martie 1911; mai şi iunie 1912) realizând o radiografiere a „Literaturii bulgăreşti actuale" prin triada tendenţionism–modernism–naţionalism, care ar caracteriza direcţiile literare din ţara vecină. Semnate de Ilie Bărbulescu, aceste „reportaje" bulgăreşti, adunate într-un material de sinteză mai amplu apărut în „Luceafărul", dezvăluie o stare de fapt cu similitudini frapante dincoace de Dunăre: „tendenţionismul" bulgăresc, „de importaţie rusească", are un corespondent apropiat în poporanismul lui G. Ibrăileanu şi C. Stere. „Curentul modernist", care „imitează apusul şi îndeosebi literatura franceză" (*i.e.* „parnasienii", „decadentismul" şi „simbolismul" – e vorba, deci, de un concept integrator de modernism, post-romantic), stă sub aripa lui Penčo Slavejkov – descris mai degrabă ca un romantic, decât ca un decadent veritabil: iubitor de folclor şi natură, apropiat de Goethe şi Eminescu, Slavejkov ar fi „modernist" doar prin cultul supraomului (în fapt, al titanului romantic, *n.m., T.D.*) şi prin folosirea versului alb. Și cum „tendenţioniştii simt numai pentru popor, pe care nu-l văd decât în mizerie; iar moderniştii aceştia nici nu se uită la popor, ca şi cum ei nu trăiesc pe pământul bulgăresc, ci într-o lume abstractă şi fac numai artă pentru artă"[2], se pare că literatura bulgară avea nevoie de o soluţie

[1] *Ibid.*, nr. 1, ianuarie 1909.
[2] „Luceafărul", nr. 32, 1 decembrie 1912.

autentică: împotriva „tendenţioniştilor" şi a „moderniştilor" se ridică, prin urmare, direcţia „propriu naţională", considerată de tradiţie bulgărească şi ilustrată de scriitorul Ivan Vazov şi de criticul Spas Ganev – primul, un naţionalist romantic de prim ev, al doilea, partizanul unui discurs similar platformei doctrinare a lui Iorga şi a „Sămănătorului": „Principiile călăuzitoare ale acestui curent sunt că: creaţiunile artistice bulgăreşti trebuie să stea afară şi peste orice şcoală şi modă streină; […] artistul bulgar n-are nevoie să treacă hotarul ţării sale spre a-şi lua subiecte şi materiale pentru lucrări, căci vieaţa de acum şi trecută a Bulgarilor îi poate oferi destule, dintre care multe chiar nelucrate, iar natura Bulgariei îi desfăşură destule frumuseţi; literatul bulgar trebuie să lumineze ca o făclie nenumăratele rane ale organismului neamului său şi să fie ecoul celor ce suferă; scriitorul bulgar trebuie să stea în cât mai strânsă legătură sufletească cu gândul şi simţirea poporului său"[1]. Dinamica vieţii intelectuale şi literare bulgăreşti confirmă în bună măsură dispunerea actorilor pe scena literelor române din acel moment şi din întreaga primă jumătate a secolului al XX-lea: Vazov critică „haita de nenorociţi şi socialişti" pilotaţi de tendenţionişti, iar „moderniştii", la rândul lor, critică Congresul slav organizat la Sofia, în 1912: „congresul a fost considerat de literaţii modernişti ca operă a Rusiei şi a tendinţelor ei panslaviste, – influenţă a Rusiei, pe care moderniştii o combat nu numai în literatură, ci şi în politică"[2]. „Moderniştii" bulgari sunt deci filo-occidentali; „tendenţioniştii" sunt filo-ruşi, dar ambele direcţii sunt „noi", adică anti-naţionaliste şi, în consecinţă, combătute de naţionali(şti) – la rândul lor, de extracţie neoromantică, adulatori ai unei tradiţii locale emanate dintr-o „bulgaritate" pură etnic, în genul post-simboliştilor francezi întorşi spre galicitate şi spre izvoarele latine ale spiritului francez.

În paralel cu informările vizând „literatura bulgărească actuală", *P. Nicanor&Co*. semnează în 1910, la „Viaţa românească", o notiţă unde critică apariţia poetului J.-B. Hétrat într-un manual de literatură atunci editat: „Ne-am interesat cine este acest poet clasic (în cărţile didactice *numai* poeţii *consacraţi* au dreptul să fie daţi ca exemplu – nu-i aşa?) şi ni

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

s-a spus că este un autor de versuri din cercul «modernist» al d-lui Densuşianu"[1]. Patronul „modernismului" literar românesc era considerat deci, la acea dată, Ov. Densusianu (de remarcat ghilimelele care semnalează încă statutul de element provizoriu, ironizat, tolerat, al acestui curent). „Universul literar", printr-o recenzie la volumul *Leii de piatră* de Mircea Rădulescu, afişează acelaşi scepticism faţă de modernismul literar: „Poate uneori se simte prea mult adorarea poeziei franceze, care la d-sa influenţează şi asupra cuvintelor. Aşa veţi găsi cu mirare: «Eu simt», «Eu văz» etc., repetându-se acel «eu» de zeci de ori. E un prea mic cusur însă. În rezumat, d. Rădulescu vrea să cânte modernismul, dar nu cântă decât coperişurile oraşului, asfaltul, galantarele unde se opresc femeile frumoase etc. Viaţa modernă nu se mărgineşte la aceste lucruri neînsemnate şi talentul d-sale e prea mare pentru a imortaliza mărunţişurile vieţei moderne"[2]. (Merită, în plus, observat reglajul fin al sesizării imitaţiei: nu numai referentul (obiectul urban al) imitaţiei e depistat drept străin, dar şi sintaxa, în cele mai elementare dintre combinaţii: în sintagmele repetitive de tipul „eu văd", „eu simt" sunt detectate construcţii străine de uzul limbii române, calchiate după francezele „je vois", „je sens" – unde pronumele e indispensabil.)

Un uz decis nepeiorativ al termenului de „modernism" literar în primul şi în al doilea deceniu al secolului al XX-lea oferă scrierile lui D. Caracostea. În „Conferenţele «Vieţei nouă»", seria întâi, din 1910, îi apare un material intitulat „Poezia română de azi", unde discută despre „o mişcare literară nouă", exprimată preponderent în poezie, care ar avea ca „menire" „realizarea emoţiunei estetice potrivit sufletului modern" şi căreia el însuşi îi este favorabil – „[c]ăci, mlădiind limba, făcând-o aptă să noteze sentimente mai complicate, mai fine, mai nuanţate, o pregătim pentru genuri ca romanul de analiză, drama de conştiinţă etc. Deci, din toate punctele de vedere, direcţia aceasta modernistă ne apare îndreptăţită: ea corespunde unor reale nevoi literare"[3]. Peste patru ani, în articolul „Un poet nou", unde analizează

[1] „Viaţa românească", nr. 9, septembrie 1910.

[2] „Universul literar", nr. 41, 13 octombrie 1913.

[3] *Apud Modernismul literar românesc în date (1880-2000) şi texte (1880-1949)*, ediţie de Gabriela Omăt, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, vol. I, 2008, p. 379.

opera lui Gala Galaction „din perspectiva literaturilor esteuropene", Caracostea va observa că în literatura română – ca şi în cea rusă (şi în cea bulgară, s-ar mai fi putut adăuga), unde „slavofilii" se opun „apusenilor" – se manifestă două tendinţe: pe de o parte, poeţii „gliei", pe de alta, cei cu ochii aţintiţi către Paris, direcţia optimă constând, după Caracostea, într-o „sinteză superioară", fiindcă „*nici poezia «gliei», care rămâne străină de viaţa sufletească a literaturii moderne universale şi nici modernismul în cutare formulă trecătoare a lui, nedospit şi neasimilat cu sufletul nostru, nu puteau să fie formule, care să ne îndestuleze îndelung conştiinţa noastră literară*"[1] (*subl. autorului*); această „sinteză" ar fi plauzibil ilustrată, în opinia sa, de literatura lui I.Al. Brătescu-Voineşti şi de „poetul nou" Gala Galaction. Pentru precizarea noţiunii de „literatură modernă universală", Caracostea trimite la „F. Brunetière, *La Littérature européenne au XIX^e^ siècle* […] şi mai ales la însemnata lucrare a profesorului berlinez R. Meyer: *Die Weltliteratur im XX Jahrhundert*" (apărută în 1913). În aceste două texte ale lui Caracostea, modernismul este invocat ca gen (ori ca sumă a unor „formule" sau mişcări literare contemporane de oarecare efemeritate), revista „Viaţa nouă", patronată de Ov. Densusianu şi calificată aici drept „modernistă", stimulând, se înţelege, global „formulele" literare noi, indiferent de sursă ori de poetică. Modernitatea (poate chiar modernismul?) prozelor lui Galaction ar sta, pe de altă parte, după Caracostea, în „muzicalitatea simbolistă", în „partea muzicală a concepţiei […] modern redată" şi în simbolistica din *Moara lui Călifar*, „ceea ce aduce Galaction nou" fiind „*lupta eroului cu părţi din propriul suflet, subliniata «dezbinare cu sine însuşi»*. Şi nu este aici o luptă corneliană, în numele unui principiu superior, ci o luptă între două laturi sufleteşti vii, adânc implântate în sufletul personajului"[2]. Pentru certificarea acestui conflict propriu literaturii noi (*i.e.* modernismului), Caracostea apelează, într-o notă, la autoritatea aceluiaşi Richard Moritz Meyer, pe care îl crede unul „dintre cei mai buni cunoscători ai literaturilor moderne", citând din aceeaşi *Die Weltliteratur im XX Jahrhundert*: „principalul, fundamentalul motiv al literaturii celei mai noui nu mai este lupta individului cu individul, ca în vechea poezie, şi nici lupta individului cu lumea, ca în poezia mai nouă, ci lupta individului cu sine

[1] „Viaţa românească", nr. 4-5, aprilie-mai 1914.
[2] *Ibid.*

însuşi"[1]. (Trebuie subliniat, în acest punct al discuţiei, faptul că, deşi superior în multe privinţe descrierii şi interpretării livrate aici de Caracostea unui text modern(ist), Lovinescu va specula aceeaşi diferenţă specifică a modernităţii/ modernismului lui Arghezi, referindu-se, în *Istoria literaturii…* din 1927, la faustianismul poetului român ca la o fuziune de „principii contradictorii ale omului modern" şi definind lirica arghezian㠄 drept „sinteza poeziei moderniste şi tradiţionale" în compendiul din 1937 – soluţie, cum se vede, foarte apropiată de „sinteza superioară" dintre poezia gliei şi formulele modernismului, invocată în 1914 de Caracostea. Ca un detaliu ironic, trebuie adăugat că tocmai acest text despre Galaction va avea de îndurat o respingere minuţios-ridiculizantă din partea criticului de la „Sburătorul".) Modernitatea prozei lui Galaction – şi chiar „modernismul" său – sunt raportate, de Caracostea la o „pildă suggestivă din actualitatea literară germană: se joacă acum la Burgtheater şi deşteaptă un deosebit interes piesa *Yedermann, das Spiel vom Sterben des reichen Mannes* de Hofmannsthal, unul dintre reprezentanţii cei mai de seamă ai modernismului german. Această piesă este înnoirea unui scenariu la baza căruia stă una din frumoasele, suggestivele povestiri din romanul religios, atât de mult cetit şi la noi pe vremuri, *Varlaam şi Ioasaf* […]. În orice caz a împreuna pe temelia unei personalităţi răspicate ceea ce este un bun comun al nostru străvechi esteuropean sau băştinaş, cu înrâurirea neexagerată a literaturilor moderne, aceasta ni se pare problema de căpetenie a zilei de mâine"[2]. Contactul cu „modernismul german" al lui Hofmannsthal şi cu scrierile lui R.M. Meyer[3] îl presupune, aşadar, şi pe D. Caracostea în proximitatea acelor surse care, pe filieră germanofonă, au condus – în simbioză ori în paralel cu influenţa franceză – la coagularea unui concept autohton de modernism literar.

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] „Docentul berlinez" intrat şi el, alături de alţii, în moara persiflărilor lovinesciene avându-l drept ţintă pe Caracostea, era un istoric german de factură pozitivistă interesat de periodizarea „literaturilor moderne", de „noua" literatură germană şi chiar de lucrările lui Eugen Wolff – propagatorul, în opinia lui René Wellek, al conceptului *die Moderne* în spaţiul germanofon –, a cărui *Poetik* o recenzează în „Deutsche Literaturzeitung", nr. 10, 11, martie 1899 (http://www.uni-due.de/lyriktheorie/scans2/1899_meyer1.pdf).

Dincolo de toate, deşi uzul lui general e încă instabil, această ocurenţă a „modernismului" întâlnită în textul lui Caracostea din 1914 face dovada unei specializări literare tot mai accentuate a acestuia, cu sensul de mişcare sau conglomerat de mişcări noviste, chiar dacă lipsite de nuanţa proprie pe care o va cuceri, de pildă, în opera lui E. Lovinescu: aceea de curent „antisimbolist", a cărui diferenţă specifică faţă de poeticile anterioare stă în „intelectualizarea emoţiei" şi în „disoluţia lirismului".

În aceiaşi ani în care „modernismul" căpăta certe specializări semantice (teologală, politică, literară – aceasta din urmă, deopotrivă internă şi internaţională), uzurile sale generaliste – unde „modernism" înseamnă, larg spus, tot ce ţine de civilizaţie, de progres, de vectorul ascendent al istoriei – nu intră câtuşi de puţin în umbră. Acelaşi număr al publicaţiei ieşene care găzduia comentariul asupra modernismului catolic *via* Gaston Rion şi „La Revue" oferă, de pildă, într-un material intitulat „Impresii de călătorie", o descriere a Istanbulului din prisma „unui oraş al plăcerii şi al modernismului"; într-un articol despre insula Creta, se vorbeşte despre „modernismul vieţii lor [al cretanilor] în deosebire de rigiditatea şi despotismul zdrobitor oriental"[1]. În *Tabla de materii 1906-1911* a „Vieţii româneşti" (apărută la Tipografia „Dacia", din Iaşi, în 1912) construcţiile cu etimonul *modern* sunt în proliferare continuă; se va fi putut citi deci, în revista ieşeană, despre: „La Belgique moderne", la „codification moderne" (în limbaj juridic), „tendinţi pedagogice moderne", „Le Japon moderne", „La philosophie moderne", „Ideile moderne în Persia", „Modernitatea în luptă", „D'Annunzio faţă de viaţa modernă", „Binefacerea modernă" etc. Eulespiegel D. era prezent cu „Shakespeare şi scena germană modernă", Eugène Fournière cu „Les conditions de l'association moderne", Göhre Paul cu „Modernismul", Phillips Le March cu „Rolul criticii artistice moderne", Maurice Pézard cu „Modernismul la Evrei". Se scrisese despre chimia şi „Alchimia modernă" ş.a.m.d. Unele volume sunt tipărite chiar la „Tipografia «Modernă»" din Ploieşti…

O sinteză extrem de utilă a infiltrării şi proliferării conceptului de modernism literar pe teren românesc oferă antologia în două volume

[1] „Viaţa românească", nr. 9, septembrie 1913.

realizată de Gabriela Omăt – *Modernismul literar românesc în date (1880-2000) şi texte (1880-1949)* (2008). În consonanţă cu iniţiative istoriografice mai recente (vezi Ion Bogdan Lefter, *Recapitularea modernităţii*, 2000), autoarea antologiei deploră lipsa unui „model, cât mai integrator, al *conceptului de modernism în spaţiul românesc*" şi îşi propune să acopere, pe cât posibil, „petele albe de pe harta cunoaşterii"[1] acestui curent în România. Faţă de penuria de „modernism" literar cu care par să se confrunte, la începutul secolului trecut, francezii şi italienii, visul românesc al dibuirii unui concept integrator de modernism, care să împace toate contradicţiile şi multitudinea de formule experimentate, pare un moft aşezat în calea unor iniţiative mai fertile. Totuşi, provocările lansate (şi mare parte rezolvate) în această antologie a *Modernismului literar românesc* se dovedesc de cea mai strictă urgenţă. E vorba în primul rând – aspect stringent cu precădere în cele ce mă preocupă aici – de identificarea filierelor de infiltrare a conceptului de modernism pe teren românesc în primii ani ai secolului XX (bilateral: atât dinspre adepţi – aflaţi, la rândul lor în concordie sau în discordie –, cât şi dinspre detractori) şi de umplerea lacunelor dintre uzurile rare şi nespecifice ale conceptului, din primele două decenii ale secolului trecut, şi uzul specializat pentru domeniul literar care debordează începând cu deceniul al treilea. Datele relevante pentru fenomenul de „creştere" a modernismului românesc din antologia Gabrielei Omăt încep cu trio-ul format de Al. Macedonski („Poezia viitorului", 1892), N. Iorga (care atacă poezia „bolnavă" şi decadentă, arătând că adevărata „poezie modernă" e o poezie „sinceră" – vezi „Poezia veacului", 1890) şi C. Dobrogeanu-Gherea (care, spre stupefacţia lui Macedonski, îl identifică pe Eminescu la originea „acestui nou curent" cerut de „noua stare socială" – vezi „Asupra mişcării literare şi ştiinţifice", 1893), baza ideologică a respingerii şi/ sau a explicării ştiinţifice a decadenţei reprezentând-o, între altele, volumele *Degenerare* de Max Nordau (1892) şi *L'Art au point de vue sociologique* de J.-M. Guyau (1889). În această configuraţie aparent simplă, dar în realitate destul de imprevizibilă (căci Dobrogeanu-Gherea ajunge, până la urmă, de partea „degeneraţilor" Tolstoi, Ibsen sau Wagner[2], Macedonski ajunge să pledeze el însuşi pentru „sinceritate" în

[1] *Modernismul literar românesc*, *op. cit.*, vol. I, pp. 8-9.
[2] „O problemă literară" (1895).

poezie[1], iar Iorga – să recunoască meritele lui Baudelaire în raport cu „decadenţii" noştri[2]), un personaj nou este poetul Ştefan Petică – primul care foloseşte la noi, în opinia Gabrielei Omăt, conceptul de „modernism". Dacă în „Noul corent literar" (1899), Petică discută despre „esthetismul" şcolii macedonskiene, în „Poezia nouă" (1900) e de părere că simbolismul e „*laitmotivul*" care „stăpâneşte poezia modernă", „primul simbolist român" fiind decretat, din nou, Eminescu. După estetism şi simbolism, poetul va apela, în „Critica artistică" (1901), chiar la calificativul „modernist" referindu-se la mişcarea vieneză „Secession" din artele plastice: „Klimt este un pictor modernist". În „Arta naţională" (1901) vorbeşte, la fel, despre „şcoala estetă modernistă" şi despre „modernismul estetist". Pentru filiera germanofonă a termenului de modernism pledează şi o afirmaţie a lui Ilarie Chendi, care observă la Sextil Puşcariu influenţa germană: „[e]fectul teoriilor estetice îndrăzneţe ale şcoalei moderne germane, compusă în literatură din impresionişti-naturalişti, în pictură din secesionişti etc."[3]. Anul 1902 marchează, conform acestei antologii, primul uz peiorativ al conceptului punctual de „modernism" literar, detaşat din amalgamul lexical denotând literatura zisă decadento-simbolistă: e vorba de articolul „Modernismul", semnat de un anume C. Săteanu, text care, după Gabriela Omăt, dovedeşte că „vocabula devenise, în acei ani, o adevărată obsesie, neînregistrată de retrospectivele în uz până acum"[4]. Scriind peste doi ani despre Ştefan Petică („Dintre toţi «modernii» noştri, el avea cea mai solidă cultură. […] Citise multă literatură mai nouă franceză şi italiană şi m-a uimit cât de bine cunoştea pe tinerii germani, dintre cari îşi alesese ca model pe cei mai eterici, pe Hugo von Hofmannsthal şi pe Stefan George. Era bine orientat şi asupra curentului nou al artelor, îndeosebi al picturei"[5]) şi ulterior despre Ov. Densusianu (ale cărui cursuri de

[1] „Literatura modernă" (1897).

[2] Lui Baudelaire îi recunoaşte Iorga o „dibăcie pe care poeţii eminesciani de la noi n-au avut-o niciodată" („Poezia veacului", în „Lupta", nr. 3, 8 septembrie (1890), *apud Modernismul literar românesc, op. cit.*, vol. I, p. 198).

[3] „Zece ani de mişcare literară în Transilvania (1890-1900)", în „Familia", nr. 1-8, 7 ianuarie-februarie 1901, *apud ibid.*, p. 207.

[4] *Ibid.*, p. 63.

[5] „Moartea lui Ştefan Petică", în „Voinţa naţională", 20 octombrie 1904, *apud ibid.*, p. 214.

literatură franceză modernă ar fi urmărit să combată „propaganda «nesocotită» împotriva literaturei moderne din Franţa, propagandă în capul căreia s-ar găsi câţiva ignoranţi şi exclusivişti, creaţiuni mititele ale influenţei germane”[1]), I. Chendi se poate spune că izolează deja două filiere concurente care-şi dispută introducerea conceptului de „modernism” în spaţiul românesc: prin Macedonski şi Densusianu – filiera franceză, iar prin Petică – filiera germanofonă. Acestuia din urmă îi poate fi adăugat cu mult temei şi D. Caracostea, care, în „Poezia română de azi” (1909/ 1910) afirma că „Vieaţa nouă” este o „revistă estetic modernistă” –, calificativ care, oricât de intens laudativ în intenţia lui Caracostea, nu era acceptat, aşa cum aminteşte Gabriela Omăt, de patronul revistei, Ovid Densusianu – un fanatic al surselor franceze ale „poeziei noi” şi, prin urmare, al denominaţiei „simbolism”, în dauna germanului „modernism”. (În 1912, într-o anchetă realizată de Mihai Cruceanu pentru „Rampa”, pe tema mersului literaturii, a introducerii „elementului intelectual” şi a „progresului” în acest domeniu, Ovid Densusianu respinge calificativul „modernism” care ar fi „un cuvânt mai puţin potrivit”[2], iar Th.D. Speranţă confirmă existenţa a „două curente” în literatura epocii: „E un curent de imitaţie şi unul care ne aparţine nouă, propriu. Primul e sub influenţa culturii franceze, căci francezilor le cunoaştem limba, deşi contactul ne cam lipseşte cu ei. Dar cultura e atât de puternică, încât învinge curentul care s-ar putea forma prin contact cu popoarele cu care venim în mai strânsă legătură, cum ar fi cel german. Curentul german e mult simpatizat şi aprobat în alte ramuri de activitate; nu e însă pus în practică niciodată. […] Densusianu e unul din cei ce a fost pregătit [*sic!*] prin cultură să adopte acest curent modern. Lui i se datoreşte indirect multa prefacere în cercul intelectualilor”[3]. Opinia favorabilă termenului francez e menţinută de Ov. Densusianu peste ani, în *Sufletul latin şi literatura nouă* (1922), unde ţine ferm partea Franţei în „conflictele dintre cultura latină şi cea

[1] „Spovedania unui decadent”, în „Voinţa naţională”, 1 aprilie 1905, *apud ibid.*, p. 215.

[2] Ovid Densusianu în dialog cu Mihail Cruceanu, în „Rampa”, nr. 65, 6 ianuarie 1912, *apud ibid.*, p. 393.

[3] „Rampa”, nr. 92, 10 februarie 1912, *apud ibid.*, pp. 399-400.

germană, aşa cum ele s-au accentuat în 1914"[1].) În orice caz, aşa cum arată Gabriela Omăt, „[d]upă momentul Petică (1901) [şi] C. Săteanu (1902), utilizarea termenului [modernism, *n.m.*, *T.D.*] de către D. Caracostea rămâne una de referinţă pentru accepţia lui prelovinesciană"[2]. Trebuie însă accentuat aici faptul că toate aceste uzuri prelovinesciene vin cel mai probabil pe filieră vieneză sau germanofonă.

Modernismul ar fi, se poate deduce din coroborarea opiniilor de mai sus, o mişcare sau un curent care, sub un nume german, ascunde un fond francez, cu originea în simbolism[3]. Anul 1913 e al „Modernismului

---

[1] *Apud ibid.*, p. 350.

[2] *Ibid.*, p. 73.

[3] Concurenţa filierelor francofonă şi germanofonă în forjarea literaturii sau a poeziei zise „noi" a fost pare-se resimţită mult mai de timpuriu: Macedonski însuşi se pronunţa cu condescendenţă la adresa „germanilor" care şi-au făcut un obicei din a se opune modelelor literare ale Franţei, câtă vreme, în realitate, chiar „literatura lor, când nu este un reflex al spiritului latin, din care – de altminteri ar fi şi imposibil a se tăgădui aceasta – izvorăşte întreaga cultură germană, când nu este dar un reflex al acestui spirit, se pierde în nebulozităţi, în abstracţiuni, în fraze de câte o poştă şi cuvinte deşarte, cum este bunăoară faimoasa înşirare a lui Schopenhauer: *Despre împătrita rădăcină a raţiunii suficiente prin ea însăşi*" („În pragul secolului", în „Literatorul", nr. 1, 20 februarie 1899, *apud Modernismul literar românesc*, vol. I, *op. cit.*, p. 292). Lesne de înţeles că panlatinitatea culturii europene clamată aici reduce reacţiunea germanofonă dintotdeauna (*y compris* teoriile lui Max Nordau) la autocontradicţie sau, în orice caz, la paricid, înălţând, pe de altă parte, geniul francez, belgian şi, nu în ultimul rând, român – dat fiind că, susţine Macedonski, „se poate zice aceasta cu mândrie şi despre unii din români" (sunt amintiţi Al. Bogdan-Piteşti, Charles A. Cantacuzène, A. Sturdza) care, „dacă n-au fost tocmai precursorii mişcării, au avut meritul de a fi întrevăzut din vreme întinderea strălucită ce se deschidea glorioasă dinaintea poeziei viitorului" (*ibid.*, p. 293). În aceeaşi ordine de idei, dar cu mai multă vehemenţă, Mircea Demetriade curăţa şi el locul din jurul „Artei noi", îndepărtând infiltraţia germano-iudaică: „Ştiu că [adepţii „artei noi"] vor fi întâmpinaţi cu indiferenţă, deoarece cetitorii, în cea mai mare parte, sunt bântuiţi de lucrări cu pretenţiuni psicologice sau de searbede imitaţiuni germane; ştiu că au să fie bârfiţi de nulităţi de pe la ziarele ce habar nu au de ce e Arta; ştiu că toată droaia de jidani care şi-au pus în gând să ne schimbe limba într-un jargon leşesc va căuta printr-un critic demn de ea să anatemizeze pe noii preoţi ai *Zeităţii* de ei necunoscută" („Arta nouă", în „Românul literar", nr. 9, 17-18

septembrie 1896, *apud ibid.*, p. 296). Fără să pronunţe ideea unui antagonism franco-germanofon esenţial şi chiar ireductibil, unele informaţii oferite de Ştefan Petică – care nu vede niciun disconfort în a cataloga simbolismul drept „acest *laitmotiv* care stăpâneşte poezia modernă", dar foloseşte, pe de altă parte, conceptul non-francez de „modernism" pentru a-l desemna – ajută la decorticarea modului în care poligeneza ideii de modernism în context european a ajuns la noi, în unele cazuri, să fie aşezată în cadre direct concurenţiale, de conflict deschis al filierelor francofonă şi germanofonă. (Chestiunea depăşise deja argumentul etno-rasial: filierele nu mai sunt abordate etnic, ci lingvistic – vezi asocierea germanilor, a vienezilor şi a evreilor contra francezilor, belgienilor şi românilor.) Astfel, comentând „mirarea tuturor esteţilor" de a fi citit în „Neue Freie Presse" „un articol scris anume pentru ziarul jidovesc vienez de către cunoscutul scriitor francez Camille Mauclair, care vestea, nici mai mult, nici mai puţin decât moartea simbolismului", Ştefan Petică întăreşte, prin simpla semnalare a unui fapt divers ţinând de orgoliul literaţilor zilei, convingerile privind antagonismul franco-germanofon din administrarea moştenirii simboliste: criticat de Remy de Gourmont pentru implicarea sa în Afacerea Dreyfus, Camille Mauclair „spre a se răzbuna, a început a înjura tocmai pe acei pe cari îi slăvea odinioară. Dar cum presa franceză nu voia să se facă răsunetul urilor şi răzbunărilor meschine ale lui Mauclair, acesta a fost nevoit să se îndrepte către presa germană, şi astfel se explică articolele din «Zukunft», «Neue Freie Presse» şi alte reviste şi ziare germane" („Poezia nouă", în „România jună", nr. 65, 68, 13, 16 februarie 1900, *apud ibid.*, pp. 300-301). Cum Mauclair acuzase, între altele, originea engleză şi germană a simbolismului (*ibid.* p. 301), trebuie amintit, în aceaşi ordine de idei, faptul că şi pentru autorul *Trădării cărturarilor*, Julien Benda, simbolismul şi bergsonismul erau „doctrine germane", la fel ca iraţionalismul sau ca etica violenţei. În orice caz, viziunile etnic-puriste asupra „poeziei" sau a „artei noi" cad în momentul în care – fie „din răzbunare" sau spirit reacţionar, fie din scrupul istoric-obiectivist – reţeaua influenţelor şi a revendicărilor se complică atât de mult încât simbolismul francez ajunge să fie „demascat" drept „de origine engleză şi germană" (Nordau e una dintre surse acestei teorii), iar dezbaterile privind geneza şi moartea lui ajung tautologice: dacă, pe de o parte, germanii sunt captivi (asimilaţi?) în aria panlatinităţii europene, după cum vedea lucrurile Macedonski, şi dacă, pe de altă parte, simbolismului francez îi sunt căutaţi predecesori în prerafaeliţii englezi şi în romanticii germani, se vede treaba că argumentele aleargă în cerc. Interesul lui Arthur Symons pentru simbolismul francez, râvnit şi adoptat în mai multe culturi europene şi nu numai – căci Franţa este „ţara unde se nasc curentele" (vezi prefaţa dedicată lui Yeats, în *The Symbolist Movement in Literature*, *op. cit.*, p. v) – pare, în aceste condiţii, de o cecitate inexplicabilă: pentru ce să aduci de la

pe toate liniile" – articol-manifest al lui Emil Isac, decisiv favorabil curentului, şi al unui material mai amplu, semnat de Gh. Savul, care problematizează cu temei relaţia genului „modernism" cu *-ismele* delegate sau imputate acestuia: „Este oare literatura ce studiem modernistă? Şi mai întâi, ce să fie oare modernismul? Se numeşte modernistă oare pentru că a venit după 1453, adică după căderea Constantinopolului, de când începe era modernă? […] Nu, decadenţii vor să spuie că ei se inspiră dintr-un mediu unde formele civilizaţiei – indiferent de valoarea lor, adăugăm noi – au pătruns mai mult. Numai că, în acest caz, termenul de modernism e prea general. Dar, în sfârşit, fie şi modernism; numai că atunci literatura de care ne ocupăm nu e singura modernistă, e numai o parte a literaturii moderniste la noi [= contemporane, *n.m.*, *T.D.*], care, în cealaltă parte a ei [nepreocupată de progres *qua* civilizaţie, urbanizare etc., *n.m.*, *T.D.*], cred că e superioară; aşa că, tot decadentă suntem nevoiţi a o numi. […] Şi-au mai zis: individualişti, singuralişti, insulari […] instrumentalişti, magnificişti, romanişti, paroxişti, ezoterişti, jammişti, regionalişti, sintetişti, somptuarişti, umanişti, integralişti, neomallarmişti, impulsionişti, neoromanişti, vizionarişti, viitorişti, subiectivişti, intenzişti, druidişti […] Aşadar, întregul curent e mai mult un romantism decadent"[1]. Trebuie subliniat aici că, din 1913, „modernismul" şi afinele sale încep deja să fie asumate sau instituite conştient chiar de către literaţi – care, după Gh. Savul, „îşi zic" din proprie iniţiativă „individualişti, singularişti …" – ceea ce înseamnă că scade ponderea asumării unor titulaturi obţinute prin convertirea pozitivantă a unor uzuri iniţial peiorative (cazul scriitorilor catalogaţi global drept

---

Paris o poezie inspirată tocmai de prerafaeliţii englezi – nu era mai bun „originalul" autohton? Influenţa lui Max Nordau pe teritoriu românesc poartă şi ea marca acestei concurenţe a filierelor franco-germanofone: autorul scrie în germană, dar e tradus în româneşte după o versiune franceză, ceea ce induce deja suspiciunea recodificării franceze a „degenerării": vocabulele „modern" şi „modernitate" există şi la Nordau (vezi sintagma „snobii modernităţii", în *Degenerare*, traducere din franţuzeşte de R. Vermont şi H. Streitmann, vol. I, Editura Librăriei H. Steinberg, Bucureşti, 1894, p. 425), însă nu suficient de frecvent pentru a se impune înaintea mult mai apelatelor, la el, „simbolism", „misticism", „diabolism" etc.

[1] *Despre micul curent literar decadent de la noi şi în special despre poezia d-lui Ion Minulescu* (1913), *apud Modernismul literar românesc*, *op. cit.*, vol. II, pp. 251-252.

„decadenţi") şi că „moderniştii" nu-şi mai aşteaptă botezul *via* detractori.

Apariţia, în 1921, a revistei „Gândirea", favorabilă filierei germanofone – îndeosebi expresionismului – nu îmbogăţeşte ocurenţele termenului de modernism în presa vremii, preferându-i noţiunea de „modern"[1], însă poezia unuia dintre autorii majori etalaţi de această publicaţie, Lucian Blaga, va oferi terenul propice pentru hiperspecializarea autohtonă a conceptului de modernism – prin disocierea lui tot mai fermă de simbolism –, în varianta tatonată de E. Lovinescu în „Poezia nouă" (1923) şi consolidată în volumul al treilea din *Istoria literaturii…*, *Evoluţia poeziei lirice* (1927). (Un antecesor al lui Lovinescu este, în acest caz particular, Al. Busuioceanu, care încă din 1919 susţinea că „Blaga e modernist şi prin fondul şi prin forma poeziilor sale. Aduce şi intelectualizarea pe care de atâta vreme o căutăm în poeziile maeştrilor din Apus"[2]).

În concluzie, impus cel mai probabil graţie filierei germanofone, conceptul prelovinescian de modernism, anterior apariţiei studiului „Poezia nouă", fie este considerat, prin adepţii filierei franceze, drept un element străin de uzul francez şi, ca atare, respins de fidelii acestei filiere (ipoteză în consens cu constatarea absenţei, în epocă, a unui concept critico-istoriografic de „modernism" literar în spaţiul francez – constatare populară, cum am văzut, în metaliteratura postbelică), ori e văzut în genere ca un termen prea vag, prea cuprinzător (numai în presa românească a primului deceniu al secolului trecut „poezia nouă" înregistrând o abundenţă de echivalente: „străinism", „mania estetismului", „simbolism", „decadentism", „instrumentalism", „genul impresionist decadent", „senzualism", „misticism", „degenerare", „abstractism", „individualism", „idealism" etc.). Termenul de modernism era, prin urmare, privit cu reticenţă nu neapărat din pricina contaminării de uzurile sale peiorative, ci şi pentru că nu-şi denota eficient particularitatea: noutatea („modern" vine din latinescul *modo* = „acum") devenise un criteriu de o elasticitate infinită, fără putere indexativă, o proprietate aplicabilă prea multor entităţi. În ultimă

[1] Vezi *Modernismul literar românesc*, *op. cit.*, vol. I, p. 95.
[2] *Apud ibid.*, p. 93.

instanţă, chiar poporanismul era „nou" faţă de sămănătorism, care era „nou" faţă de eminescianism ş.a.m.d.

După prima şi cea mai probabilă ipoteză apărată în studiul de faţă – adoptarea conceptului de modernism literar în spaţiul românesc *via* filiera germanofonă –, ipoteza genezei chiar pe teren autohton a acestui concept, prin reconversia unui calificativ iniţial negativant (obţinut prin sufixare cu peiorativul *-ism*), nu trebuie nici ea scoasă din calcul.

Modernismul în concepţia lui E. Lovinescu

Până spre 1920 (articolul despre Lucian Blaga din 1921 şi secţiunile rezervate poeţilor Lucian Blaga şi Ion Barbu în studiul lovinescian „Poezia nouă", din 1923, reprezentând ocazia tatonării a ceea ce numesc aici conceptul hiperspecializat de modernism), intervenţiile lui E. Lovinescu în presa epocii nu depăşesc standardele uzului publicistic al acestui termen, atât prin rezerva sa de principiu faţă de modernism, ca modă pasageră sau ca *-ism*, cât şi prin faptul că Lovinescu nu era singura voce care promovase până atunci intelectualizarea literaturii române (cerută şi de Ov. Densusianu, de Caracostea ori, cu varii ocazii, de N. Davidescu).

Între 1905 şi 1910, Lovinescu se manifestă aşadar doar ca un bun întreţinător al vulgatei sămănătoriste şi, în genere, conservatoare (Maiorescu însuşi se declarase, în 1906, împotriva „mievreriilor moderne"). Aşa se face că, la începuturile carierei sale, în „Literatura şi critica noastră" (titlu sub care au fost reunite în 1906, la publicarea în volumul *Paşi pe nisip*, articole apărute în urmă cu un an în presa vremii), Lovinescu se pronunţa acid la adresa „esteţilor" şi a „literaturii decadente" – ca Iorga –, lăudând literatura rusă pentru organicitate; pe de altă parte, anti-estetismul şi pro-organicismul erau însoţite, încă de pe atunci la Lovinescu, şi de o atitudine care descuraja invazia „ţărănismului" în literatură şi care-şi propunea să stimuleze ceea ce nu peste mult timp el va numi „intelectualizarea literaturii". Sunt motive pentru a argumenta că, în ce-l priveşte pe Lovinescu, măcar în faza anterioară studiului „Poezia nouă", dezideratul intelectualizării literaturii (literatură prin care trebuie înţeleasă îndeosebi proza) nu se asociază cu modernismul (aşa cum bine observă Gabriela Omăt[1]) şi, mai mult decât atât, că termenul „modernism" nu e folosit decât în critica poeziei, anu-

[1] *Ibid.*, p. 10.

me într-o variantă conotată peiorativ, care acuză fetişizarea noutăţii (poezia beneficiind, spre deosebire de proză, de un „fond" imuabil, de la Homer încoace – vezi articolul „Gândire–poezie"). Ca atare, devine explicabil de ce, predicând tot mai intens intelectualizarea scrisului, dar tributar unei optici mai degrabă romantice asupra poeziei, căreia îi cere adâncime de sentiment, adecvare la etnic etc., Lovinescu priveşte încă reticent spre experimentele „poeziei noi". El perorează astfel, ca un Nordau edulcorat, despre „misticismul" poeziei Elenei Farago (1906) şi, în contrast cu „sinceritatea" acesteia, despre „exotismul" şi „erotismul baudelairian" al lui Ion Minulescu, la care condamnă „noutatea cu orice preţ" şi „senzaţionismul" (sau ceea ce Lovinescu va numi mai târziu un „modernism formal"), şi apelează, pentru a contura universul acestor autori, la referinţe din literatura clasică (nicidecum la simbolişti), ca Goethe sau M^me^ de Sévigné (vezi „Un triptic: 1. Ion Minulescu; 2. D-na Elena Farago; 3. D. Herz", 1908). În „Curente literare" (1911), Lovinescu îşi deconspiră implicit refuzul faţă de poezia nouă prin ostilitatea arătată ideii de „curente" şi „şcoli" literare, care îi amintesc de *Norii* lui Aristofan – „admirabilul simbol al «ideilor» nelămurite ce plutesc pentru a încurca mintea oamenilor" –, spre a conchide: „Dacă se simte nevoia unui «curent» în zilele noastre, atunci se simte desigur nevoia unui curent de aer sănătos, care să măture de pe cer aceşti «nori» atât de primejdioşi literaturii române"[1]; iar în 1912, într-un articol dedicat lui Macedonski („*Flori sacre* – poezii de Al. Macedonski"), remarcă dezgustat „modernismul exagerat" al poetului, venit din „cultura franceză în ce are ea mai putred"[2] (sunt vorbele unui proaspăt doctor la Sorbona, întors de la Paris nu mai devreme de trei ani, şi care pare, în această fază a carierei sale de critic, mai ataşat de vulgata anti-simbolistă internă şi internaţională decât de moştenirea lăsată de simbolişti în Parisul stagiului său doctoral). Răspunzând la ancheta „Rampei" despre mersul literaturii române, Lovinescu va milita din nou pentru „Intelectualizarea literaturii" (1912), întărind ideile din „Gândire–poezie" (1910), din „Criza actuală a literaturii noastre" (1911) şi din alte articole.

---

[1] E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. I, pp. 348-349.

[2] Articol antologat în *Critice*, vol. IV, ediţie definitivă cu titlul „Macedonski poet parnasian"; reprodus, după *Critice*, ed. I, Editura Flacăra, 1915, cu titlul „Alexandru Macedonski", în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. V, 1987, p. 123.

Modificarea acestei presupuse prime concepţii a criticului potrivit căreia intelectualizarea literaturii priveşte, de fapt, numai proza, asociind, implicit, modernismul cu poezia (fără a echivala, deci, intelectualizarea cu modernismul), va fi motivat-o probabil şi constatarea că „intelectualizarea literaturii" e mai uşor de realizat în poezie şi, deci, de valorificat conceptual în critica aferentă, decât o „urbanizare" convingătoare a prozei şi a romanului, şi asta pentru simplul fapt că a scrie un grupaj de versuri semnificative se dovedeşte deseori o întreprindere mai puţin cronofagă decât scrisul unui roman, iar poeţii au fost, prin voia hazardului, mai numeroşi la uşa criticului sburătorist, decât prozatorii cu greutate. Dar, altfel privind lucrurile, există argumente la fel de bune şi pentru ipoteza unei concepţii lovinesciene care ar include dintru început poezia în dezideratul intelectualizării literaturii – „intelectualizarea emoţiei" revelându-se o soluţie ideală atât pentru a confirma imuabilitatea fondului general-uman al poeziei, respectiv *emoţia*, cât şi pentru a proba reînnoirea permanentă a variabilei formale prin care acest fond se poate exprima de-a lungul timpului (în cazul liricii moderniste, variabila formală fiind reprezentată de filtrul intelectual(ist), de un discurs care, pentru a-şi transmite emoţia, apelează la concepte din sfera tehno-ştiinţei). Că poezia era şi ea compatibilă cu programul global al intelectualizării şi al urbanizării literaturii o demonstrează în epocă viziunea despre simbolism a lui Ov. Densusianu, mai elastică decât a lui Lovinescu şi mai dispusă să includă poeticile unor Émile Verhaeren şi Walt Whitman.

Între 1921 şi 1923, conceptul de modernism apare tot mai des în scrisul lovinescian, în liberă variaţie cu „poezia nouă", „antisimbolism", „intelectualism", „sleire"/ „insuficienţă" a lirismului, „obiectivare" a literaturii, „emoţie intelectualizată", „impresionism exterior" etc. (vezi articolul despre Blaga din 1921 – unde termenul *modernism* balansează indecis între ideile de *decadenţă* şi *progres*). Mai mult: la trei ani de la apariţia „Sburătorului", în articolul „Confesiuni" (1922), Lovinescu ia tocmai poziţia împotriva căreia se ridicase în „Curente literare" (1911): „Curentul care pornise prizărit din condeiul meu a crescut fluvial […] Reprezint în critica română o direcţie care e a viitorului şi care îmi aparţine […] Oricât ar părea de paradoxal, în lipsa totală de acum la celelalte publicaţii a unui criteriu intrinsec, sunt adiacent cu N. Iorga şi Ov. Densusianu. «Sburătorul literar», «Ramuri» şi «Vieaţa nouă» duc în

trei direcţii contradictorii, dar duc. Negreşit că, între acestea, «Sburătorul literar» are aripi!"[1]. Ideea promovării unui nou *-ism* nu-i mai aminteşte acum criticului de *Norii* lui Aristofan.

În studiul „Poezia nouă" (1923), conceptul de modernism apare fără a desemna numele unui curent distinct, ca specie de simbolism sau aflat în aria de influenţă a acestui curent: „În reacţiunea lui firească împotriva parnasianismului şi a naturalismului, adică împotriva creaţiunii obiective, simbolismul a pornit la luptă cu tovarăşi luaţi printre toţi cei ce voiau să răstoarne tirania formulelor învechite; moderniştii, individualiştii, idealiştii au luptat, aşadar, *împreună sub steagul simbolist*" (*subl. m., T.D.*), notează criticul în debutul secţiunii „Falsul simbolism" din studiul amintit[2]. Simbolismul apare aici, aşadar, ca *gen proxim* al speciilor „modernism", „individualism", „idealism". Pe de altă parte, tot în acest studiu, definiţia specializată pe care o va delega Lovinescu modernismului se anunţă prin recursul la distincţii şi nuanţări de genul „post-simbolism", „fals simbolism", „antisimbolism", „intelectualism", „imagism", „poezie de notaţie" etc. – toate funcţionând ca diferenţe specifice faţă de simbolism. Important este însă faptul că, deşi nu promovează conceptul de modernism ca atare, analizele din „Poezia nouă" încep să cimenteze structura argumentativă, jargonul şi proprietăţile ce vor crea ulterior profilul conceptului lovinescian de modernism: de-liricizarea din poemele lui Ion Barbu, Lucian Blaga sau Camil Petrescu (semnalată iniţial ca „insuficienţă" a lirismului şi coincidentă cu procesul de intelectualizare a emoţiei, *i.e.* de obiectivare[3]) va proclama, în *Istoria literaturii…*, despărţirea de simbolism şi botezul unui curent tot mai bine fixat în terminologia critică lovinesciană: modernismul.

În *Istoria civilizaţiei române moderne* (1924-1925) – platforma doctrinară a modernismului literar susţinut de teoria sincronismului – ocurenţele termenului de modernism vizează încă exclusiv lexicalul, „modernism" semnificând aici neologism. Iar filiera introducerii cuvin-

---

[1] „Confesiuni", în „Ideea europeană", nr. 84, 15/ 22 ianuarie 1922; reprodus în E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. IX, pp. 96-97.

[2] „Poezia nouă"; reprodus în E. Lovinescu, *ibid.*, p. 335.

[3] Pentru discutarea conceptului lovinescian de intelectualizare a emoţiei şi a relaţiei acestuia cu obiectivarea lirismului, vezi *supra* subcap. „Literatura, forţă reacţionară sau braţ al avangardei?".

telor noi în limbă o constată Lovinescu mai deschisă în presa zilei decât în literatură, jurnaliştii dovedindu-se mai permeabili la nou decât scriitorii, căci literatura, cu infinitele sale rezerve sale faţă de tematica burgheză şi cu nostalgia pentru ruralul romantic şi romanţios, joacă deseori, în *Istoria civilizaţiei…*, de partea „reacţiunii". Alături de presă, între mişcările literare „recente" Lovinescu distinge mişcarea simbolistă, care ar participa, prin neologizare, „la această operă necesară de modernizare şi adaptare a limbii la condiţiile sensibilităţii contemporane" (*IC*, 241). Totuşi, printre curentele cu care literatura română s-ar putea sincroniza (căci „în timpurile noastre, impresionismul şi cubismul francez, expresionismul german, dadaismul, constructivismul s-au răspândit concentric în toate ţările" – *IC*, 270), Lovinescu nu semnalează şi un curent cu numele de modernism. În istoriile sale literare, modernismul va ajunge să ilustreze, conform tezelor din *Istoria civilizaţiei…*, „sincronismul sincer", iar „mişcarea modernistă" va fi declarată o „rezultantă a sincronismului" (în condiţiile în care tradiţionalismele din speţa sămănătorismului ar ilustra tipuri de „sincronism anacronic").

Istoria literaturii române contemporane, I-VI (1926-1929) reprezintă cel mai solid demers de impunere a conceptului lovinescian de modernism, mai decis în unele privinţe chiar decât compendiul din 1937. În volumul întâi, *Evoluţia ideologiei literare*, sunt de pildă analizate „Începuturile mişcării moderniste" prin prisma adversarilor şi a tovarăşilor de drum. Aici găseşte oportun Lovinescu să vorbească „cu mai multă îndreptăţire" despre „«modernism»" – un „modernism" pe care ghilimele nu-l mai scad, ci îl emfatizează – echivalându-l cu un „spirit de contemporaneitate": semn al unei „sensibilităţi diferenţiate" de „misticismul eminescian, fie sub forma sămănătorismului, fie, mai târziu, sub forma democratică a poporanismului", se poate aşadar „distinge o mişcare de emancipare a artei de contingenţele ideologiei naţionale şi sociale […] acţiune care, deşi cu note multiple şi adesea contradictorii, e cunoscută în literatură sub numele de «simbolism»: cum însă nota ei distinctivă stă în spiritul de contemporaneitate şi de spargere a formelor tradiţionale prin limbă, ritm, expresie figurată, ea s-ar putea numi cu mai multă îndreptăţire «modernism»"[1]. Tot în acest volum, Lovinescu trece în

[1] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I, *Evoluţia ideologiei literare*, *op. cit.*, p. 120.

revistă publicaţii ca: „Forţa morală", unde, ca şi la „Literatorul", află „aceeaşi dezorganizare intelectuală şi morală de totdeauna, prin care modernismul s-a prezentat de la început într-o lumină de dezechilibru"[1], „Linia dreaptă", unde „s-a afirmat cea mai puternică personalitate a modernismului român, d. T. Arghezi"[2] – „importanţa revistei" confundându-se, deci, cu importanţa apariţiei literare a d-lui T. Arghezi", „cel mai însemnat poet modernist"[3], sau „Viaţa nouă" – „revista care a apărat modernismul sub forma simbolismului" („departe de apele mari ale literaturii momentului şi chiar de izvorul adevăratei literaturi moderniste ce se forma alături, nereuşind, deci, să ne impună o literatură, «Viaţa nouă» ne-a dat, fără vigoare totuşi, o doctrină a ideologiei moderniste şi a întreţinut, într-un strâmt cerc universitar, cultul poeziei simboliste franceze"[4]). Criticând aici „eroarea" lui Densusianu („Deşi principial opuse, d-lui Densusianu i se părea, totuşi, că Verhaeren aruncă o punte solidă între naturalism şi simbolism; ca şi Zola, poetul belgian are «darul de a desprinde tainele de viaţă intensă din mulţimea de aspecte ale lumii de azi» – cu acea specificare că în astfel de «taine» Verhaeren încetează de a fi simbolist: eroare de definiţie, caracteristică întregei concepţii a d-lui Densusianu despre simbolism"[5]), Lovinescu nu pare să fi luat act de acele perspective critico-istoriografice în care naturalismul şi simbolismul nu erau „principial opuse"[6] ori de faptul că simbolismul în sens extins şi simbolismul în sens restrâns erau, în epocă, două opţiuni la fel de libere, debitoare unor filiere diversificate. „Mai fecundă" i se înfăţişează lui

[1] *Ibid.*, p. 121.
[2] *Ibid.*, p. 122.
[3] *Ibid.*, p. 124.
[4] *Ibid.*, p. 126.
[5] *Ibid.*, p. 131.
[6] Thibaudet nu distingea, de pildă, o opoziţie între simbolism şi naturalism, ca descendente ale romantismului, scopul artei fiind, după el, „puritatea, absolutul operei de artă, evanghelia lui Gautier şi a lui Baudelaire care cimentează mai mult sau mai puţin legătura romantismului cu realismul şi va asigura, mai târziu, cu Remy de Gourmont, de exemplu, aceeaşi legătură a naturalismului cu simbolismul" („Le groupe de Médan", 1920; reprodus în Albert Thibaudet, *Réflexions sur la littérature*, *op. cit.*, p. 501). Max Nordau mersese şi mai departe, văzând similitudini între simbolism şi „tolstoism".

Lovinescu varianta restrânsă a simbolismului, care-i permite să propună, prin diferenţa specifică a „intelectualizării", ipoteza unui nou curent, diferit de simbolism – modernismul –, care în interpretarea lui Densusianu s-ar fi rătăcit în versiunea extinsă a simbolismului. Lovinescu pledează deci pentru „situarea simbolismului în literatură, între modernismul lui Baudelaire, între frenezia lui Rimbaud, între idealismul lui Villiers de L'Isle Adam şi muzicalismul lui Verlaine şi ermetismul lui Mallarmé; în muzică, alături de arta lui Wagner, Debussy şi César Frank, iar în pictură, alături de mişcarea impresionistă de la 1870, prin care conturul lucrurilor se şterge în viziunea vaporoasă a totalului", fiindcă „[da]că simbolismul ar fi poezia energetismului universal [propagat *via* W. Ostwald, iar la noi, prin C. Rădulescu-Motru – *n.m.*, *T.D.*], esteticei nu i-ar mai conveni sugestia – adică impreciziunea expresiei, discreţia, eleganţa. Existente la unii poeţi simbolişti, notele considerate de d. Densusianu ca note specifice ale simbolismului nu-i sunt şi esenţiale; în afară de idealism, în afară de principiul eliberării artei de orice amestec noţional [*via* Kant–Hegel–Bergson–Croce, *n.m.*, *T.D.*], în afară de principiul originalităţii prin individualism strict – note comune întregei mişcări moderniste, simbolismul, după cum am arătat aiurea [*Critice*, IX, *nota lui Lovinescu*], reprezintă adâncirea lirismului, pe care mai mult de sugestie a fondului muzical al sufletului omenesc. Prin prelungirea lirismului până la inconştient, mistic uneori, el nu numai că nu reprezintă o «*intelectualizare*» literară, cum credea d. Densusianu, ci reprezintă, în esenţă, o reacţiune împotriva intelectualismului şi nu are nimic comun cu concepţia energetică a universului"[1] (*subl. autorului*). Faptul că însuşi Lovinescu recunoaşte că proprietăţile reclamate de Densusianu drept simboliste se regăsesc în textele poeţilor simbolişti, dar că, în acelaşi timp, nu toate proprietăţile operelor simboliste ar fi „esenţialmente" simboliste, este o ipoteză *ad hoc* produsă în folosul accepţiei hiperspecializate conferite de el modernismului (ca „intelectualizare a emoţiei", respectiv ca „insuficienţă" a lirismului – ca „fals simbolism", „antisimbolism" şi, mai larg, ca anti-romantism) – accepţie care presupune în primul rând limitarea ariei de acţiune a simbolismului sau cantonarea acestuia într-o definiţie mai restrânsă. E de observat aici şi că diferenţa specifică delegată de Lovinescu modernismului,

[1] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I, *op. cit.*, pp. 131-134.

„intelectualizarea emoţiei", exista totuşi – ca „intelectualizare" literară și chiar ca „emoțiune superioară, intelectualizată" (vezi răspunsul la ancheta din „Rampa", 1912) – şi în felul în care definea simbolismul Ovid Densusianu. Pentru promovarea conceptului său de modernism, autorul *Istoriei literaturii române contemporane* n-a avut, ca atare, decât să opereze o selecţie dintr-o mulţime de caracterizări ale „poeziei noi" vehiculate pe teren românesc din 1900 şi până în deceniul al treilea.

Totuşi, este evident, în fragmentul de mai sus, faptul că şi Lovinescu amestecă uzurile extinse şi restrânse ale conceptului său de modernism. Vorbind de o „întreagă mişcare modernistă" – care ar include simbolismul – îi reproşează lui Densusianu că nu distinge, în magma modernistă, „esenţa" simbolistă; pe de altă parte, începând cu studiul „Poezia nouă" şi trecând prin *Istoria literaturii…*, Lovinescu va elabora un concept aproape punctual, bine delimitat, de modernism, diferenţiat de simbolism tocmai prin „intelectualism" – un ingredient considerat *anterior* „esenţei" simbolismului, căruia acesta i s-ar opune, ca reacţiune. Lipsa unei terminologii adecvate şi a unor descriptori precişi va face ca, în reprezentările lui Lovinescu de după 1923, simbolismul să fie definit, simultan, şi ca posterior, şi ca anterior unor „intelectualisme" – posterior „intelectualismului" din poezia „de concepţie" a unor Panait Cerna şi Al. Vlahuţă (simbolismul mimând, pe teren românesc, reacţiunea spiritualistă a poeziei de la finele secolului al XIX-lea faţă de pozitivism şi de cartezianism) şi, în acelaşi timp, anterior acelei „intelectualizări a emoţiei" reprezentate de modernismul-în-sens-restrâns, hiperspecializat, imaginat ca anti-romantism radical şi ca obiectivare a literaturii, începând cu „Poezia nouă"[1].

Revenind la vehicularea acestui concept în fragmentul citat mai sus din primul volum al *Istoriei literaturii…*, *Evoluţia ideologiei literare*, sintagma „modernismul lui Baudelaire", aşezată alături de sintagmele

[1] Pentru detalii în privinţa instrumentării cu totul particulare a ideii de intelectualizare în raport cu simbolismul şi cu modernismul (situaţie care face ca simbolismul să fie imaginat ca o reacţie la „intelectualismul" poeziei de concepţie, dar şi ca punct de plecare pentru un alt „intelectualism" – cel al modernismului *qua* emoţie intelectualizată), vezi Teodora Dumitru, „Modernitatea – evoluţie sau revoluţie? E. Lovinescu *vs* istoria modernităţii poetice europene", în *Sindromul evoluţionist*, *op. cit.*, pp. 116-117.

„idealismul lui Villiers de l'Isle Adam" şi „ermetismul lui Mallarmé", ar putea să înşele, sugerând că Lovinescu e de părere că modernismul premerge simbolismului, deşi îi este, totodată, posterior. Lucrurile stau însă altfel, „modernismul" pre-simbolist al lui Baudelaire fiind mai degrabă un caz de pură omonimie cu modernismul post-simbolist, criticul vizând aici mai degrabă acea „modernité" în sens larg delegată îndeobşte lui Baudelaire. Că aşa vor fi stat lucrurile demonstrează şi acest comentariu privind „Viaţa socială" a lui N.D. Cocea: „revista a luat fatal o atitudine de stânga, novatoare în orice caz, pe care, în confuzia genurilor, şi autorii, şi cititorii o considerau drept simbolistă, deşi era numai modernistă"[1]. Aici, restrictivul „*numai* modernistă" nu are un sens peiorativ, ci, dimpotrivă, un sens ce vizează cuprinderea, incluziv sau excluziv: ori modernismul e văzut ca un cadru global care asigură existenţa simbolismului (modernitatea – acel „spirit de contemporaneitate" de care vorbise anterior), el, modernismul, nefiind esenţialmente simbolist; ori modernismul e văzut strict ca un curent post-simbolist, caz în care Lovinescu apelează iar la argumentul „esenţei", spre a-l discrimina de alte mişcări: „[…] direcţia «Vieţei sociale» vedea în d. Arghezi un poet al revoluţiei sociale […] Ceea ce înseamnă că d. N.D. Cocea nu-şi dădea seama de esenţa sensibilităţii moderniste şi-l putea face pe d. Arghezi să rătăcească cu el"[2]. Aşadar, pe de o parte modernismul joacă rolul de cadru general, de „mişcare de stânga", „novatoare", incluzând simbolismul, iar pe de altă parte, se bucură de o „esenţă" proprie, care-l distinge de alte „sensibilităţi" contemporane. (În tot cazul, având în vedere faptul că şi alte voci, ca Ion Barbu sau Mihail Sebastian[3], vor vedea în modernism sau în lirica promovată de

---

[1] Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I, *op. cit.*, p. 144.

[2] *Ibid.*

[3] Ion Barbu mergea până la a decreta caracterul „bolşevic", „revoluţionar" sau „demonic" al „literaturii moderniste" („Generaţia nouă faţă de tradiţie şi de modernism", în „Universul literar", nr. 12 şi 13 din 20 şi 27 martie 1927), iar Sebastian, în cronica sa la *Evoluţia „prozei literare"*, începe prin a afirma că Lovinescu a adaptat la viaţa noastră literară „o artă poetică de «extrema stângă»" („E. Lovinescu: *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV: *Evoluţia «prozei literare»*", în „Universul literar", nr. 50, 9 decembrie 1928; reprodus în Mihail Sebastian, *Opere. III. Publicistică (1926-1929)*, ediţie coordonată de

Lovinescu un curent de stânga, interpretarea lui Cocea pare să nu fi depăşit, totuşi, carosabilul, „rătăcirea" insinuându-se mai degrabă în comentariile criticului sburătorist, confruntat cu situaţii care-i impun când un uz restrâns, când un uz larg al conceptului de modernism.)

În volumul al doilea al *Istoriei literaturii…*, *Evoluţia criticei literare* (1926), critica modernistă e ilustrată tacit prin capitolul „E. Lovinescu" (limitat la simpla enumerare a operelor) şi, nu fără o doză de ironie, de speţa Ov. Densusianu, cărora, li se adaugă capitolul „Critica nouă" (concept eteroclit ilustrat de Lucian Blaga, Paul Zarifopol, Tudor Vianu, Camil Petrescu, Pompiliu Constantinescu). Pe de altă parte, „meritele" modernismului – ca disociator, mai eficient decât în critica maioresciană, al esteticului de etic şi îndeosebi de etnic, dar şi ca agent al inovaţiei în limba literară – sunt mai bine expuse în capitolul dedicat unui adversar al modernismului, G. Ibrăileanu: „E, desigur, un merit al simbolismului şi, în genere, al mişcării moderniste de a fi procedat la disocierea fenomenului estetic de toate contingenţele întâmplătoare" şi „este un merit al modernismului de a fi înfruntat, nu fără riscuri, problema limbii şi de a fi impus, într-o largă măsură, principiul necesităţii actuale şi al esteticei. Lupta dusă de douăzeci de ani a schimbat, sub acest raport, faţa literaturii noastre şi nu vedem sensul dezvoltării ulterioare a problemei decât în cadrele modernizării pe baza valorii de circulaţie a cuvintelor"[1]. Tot acolo vorbeşte Lovinescu despre „spiritul nou", care – cu toate criticile aduse în volumul anterior viziunii lui Ov. Densusianu, respectiv simbolismului în sens extins – solicită, de asemenea, o decodare în sens extins (*i.e.* incluzând simbolismul) a modernismului: „Apărut încă de la 1880 în literatura noastră şi caracterizat prin individualism şi emancipare de formulele tradiţionale, spiritul nou s-a manifestat în chip neîntrerupt, fără răsunet mare şi […] în publicaţiuni sporadice, lipsite de prestigiu, hulit şi contestat de întreaga critică oficială, până ce s-a impus pretutindeni, începând cu paginile «Vieţii româneşti», şi a devenit, într-o mare măsură, însăşi literatura contemporană"[2]. Dacă

Mihaela Constantinescu-Podocea, Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti, 2013, p. 447).

[1] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. II, *Evoluţia criticei literare*, Editura Ancora, Bucureşti, 1926, p. 81, 84.

[2] *Ibid.*, p. 215.

se ţine cont şi de calificarea, la finele volumului al treilea al *Istoriei literaturii…*, a sămănătorismului drept „sincronism anacronic" – deci, totuşi, sincronism! – largheţea definirii acestui „spirit nou" se încarcă de viciile semnalate cu anticipaţie de Gh. Savul în *Despre micul curent literar decadent…* (1913): primejdia obnubilării unor antagonisme reale, prin anexarea întregii literaturi contemporane sub umbrela unui concept fără identitate (aici, „spiritul nou", în altă parte, „spiritul de contemporaneitate") şi revendicarea de la el după bunul plac, din varii direcţii şi fără criterii (dacă pentru Lovinescu sămănătorismul era „sincronism anacronic", orice contestatar al „modernismului" lovinescian e liber să considere, la rândul său, că „modernismul" „poeziei noi" este, de fapt, „decadent" sau „degenerat" şi că direcţiile care i se opun, oricare ar fi ele, reprezintă un „modernism superior").

Volumul al treilea al *Istoriei literaturii…*, *Evoluţia poeziei lirice* (1927), oferă cel mai complex (în sensul hiperspecializării semantice a conceptului, graţie multiplelor gradaje şi a sistemului detaliat de contraste prin care sunt trecuţi poeţii epocii) proces de fixare a coordonatelor modernismului din opera critico-istorică a lui Lovinescu şi o probă în plus a faptului că poezia înseamnă pentru el genul „modernist" prin excelenţă. Nu lipsesc de aici judecăţile incluzive, continuiste, în varianta extinsă a „spiritului nou" sau „de contemporaneitate", conform cărora simbolismul şi modernismul n-ar sta în posturi dialectice, ci contigue, ambele în descendenţa romantismului şi mergând până la anexarea „modernismului extremist" al avangardelor („deşi mult mai complexă şi înglobând în ea principii contradictorii şi fenomene ce nu pot nivela uniform, mişcarea modernistă se confundă adesea cu simbolismul, care, în realitate, nu e decât numai una din formele ei"[1]; „am putea defini mişcarea modernistă ca o mişcare ieşită din contactul mai viu cu literatura franceză mai nouă, adică de după 1880"[2])[3]. Dar

[1] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, p. 267.

[2] *Ibid.*

[3] Există, în critica lui Lovinescu o ambiguitate, astuţios exploatată pe ambele laturi, a acestei optici continuiste: pe de o parte, o viziune asupra modernismului ca discurs eminamente liric, specific evului post-romantic şi, deci, continuator al simbolismului (în cadrul unei rigori generice conform căreia poezia nu poate fi altceva decât „adâncire în subiect") şi, pe de altă parte, o

modernismul capătă în acest volum şi *o mai precisă ilustrare în varianta excluzivă, restrânsă*, ilustrând acea dialectică dintre subiectiv şi obiectiv conform căreia subiectivării reprezentate de simbolism i s-ar opune obiectivarea adusă de modernism[1]. Prin procesul de obiectivare angajat

viziune asupra modernismului indiferentă la dinamica genurilor literare, conform căreia modernismul s-ar identifica cu un spirit al veacului/ spirit nou/ spirit de contemporaneitate, exprimat în toate artele şi în toate genurile deopotrivă, şi care, în context, echivalează cu obiectivarea discursului. Consecinţele acestei ambiguităţi de judecare a modernismului s-au reflectat şi în contradicţiile alimentate, în *Istoria literaturii române contemporane*, de o serie de opţiuni conjuncturale ce l-au determinat pe Lovinescu să se plaseze, succesiv, în afara şi în interiorul convenţiilor dictate de teoria genurilor literare, situaţie care, finalmente, l-a condus la a decreta, în volumul dedicat poeziei, că mersul acesteia e spre obiectivare, iar în volumul dedicat prozei, că poezia nu se poate sustrage esenţei sale subiectivante (pentru detaliile acestei contradicţii, vezi Teodora Dumitru, „E. Lovinescu şi teoria genurilor. Provocări ale diadei subiectiv–obiectiv în *Istoria literaturii române contemporane*", în *Sindromul evoluţionist*, *op. cit.*, pp. 92-112; vezi şi *infra* discuţia despre statutul conceptului de modernism în volumul al patrulea al *Istoriei literaturii…*). De altfel, nici despărţirea simbolismului de romantism nu e decisă clar la Lovinescu; simbolismul s-ar diferenţia de romantism doar în sensul renunţării la retorică şi la confesia directă; altminteri, simbolismul va fi definit frecvent drept „adâncire a lirismului", *i.e.* aprofundare a discursului egocentric venit din romantism, căruia i s-ar opune modernismul, ca obiectivare sau ca „insuficienţă" a lirismului.

[1] Vezi articolul „Lucian Blaga" (1921, *op. cit.*), unde procesul de intelectualizare a emoţiei corespunde unei „slăbiri" post-simboliste a lirismului şi unei contaminări intergenerice a liricii de mijloacele prozei: „Intelectualizarea emoţiei spre care se îndreaptă poezia modernă este, de fapt, dovada insuficienţei lirismului" (E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. IX, p. 25; ideea revine şi în studiul „Poezia nouă", tot în subcapitolul despre Blaga: „elementul intelectual se substituie elementului noţional, iar lirismul deviază de la scopurile lui", reprodus în *ibid.*, p. 374). Această „insuficienţă" a lirismului, dintr-o formă de evaluare negativă, va deveni o proprietate pozitivă a modernismului, coincidentă cu obiectivarea. Astfel, „inteligenţa" şi „voinţa încordată" care ar domina poezia lui A. Maniu, conducând la „forma alirică" a versurilor lui, sunt apreciate pozitiv (*Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, p. 358), la fel prozaismul liricii lui Camil Petrescu, la fel poezia lui F. Aderca, unde se remarcă „nota esenţială a acestei poezii, pe care am numi-o frenetică, de n-am găsi-o intelectualizată şi de n-am simţi în plăcere sbuciumul minţii, biciul imaginaţiei peste nervii osteniţi" etc. (*ibid.*, p. 367). Forma cea mai înaltă a preţuirii lui Lovinescu pentru procesul de obiectivare a liricii o

de „intelectualizarea emoţiei", modernismul ar fi, deci, un „antisimbolism" sau un „fals simbolism" (şi totodată un anti-romantism, ca şi simbolismul, cu care împărtăşeşte antiretorismul, dar de care îl desparte faptul că simbolismul, deşi antiretoric, „adânceşte" lirismul, pe când modernismul, ca formă de obiectivare a expresiei, l-ar „slei"[1]).

Aceasta este, în fine, concepţia tipic lovinesciană asupra modernismului, ale cărei fundamente şi direcţii deschise tatonării se găsesc *in nuce* în textele dedicate poeziei lui Ion Barbu, Lucian Blaga, Camil Petrescu ş.a. în studiul „Poezia nouă", din materia căruia se vor decanta şi conceptualizările din *Istoria literaturii...* În plus, evoluţia liricii româneşti spre modernism e certificată în *Istoria literaturii…* şi printr-o listă de poeţi explicit categorizaţi ca „modernişti" (gest absent în „Poezia nouă"): e vorba de Tudor Arghezi (cap de serie al secţiunii „Poezia modernistă"), Ion Barbu, Camil Petrescu, F. Aderca, Adrian Maniu, N. Davidescu, Lucian Blaga, Al. Philippide. „Sburătorul" obţine, de asemenea, atestatul de tribună modernistă: „Activitatea acestui cerc [al „Sburătorului"] se desfăşoară, în genere, într-un singur plan, pe care l-am putea numi *al esteticului* […] şi *al modernismului*"[2] (*subl. autorului*).

Volumul al patrulea al *Istoriei literaturii…*, *Evoluţia „prozei literare"*, se confruntă cu unele consecinţe neluate în calcul la momentul promovării ideii discontinuiste a modernismului, ca reacţie de obiectivare a liricii în raport cu simbolismul definit ca adâncire a lirismului. Disconfortul vine din faptul că ingredientul care asigura diferenţierea celor două curente – dialectica dintre subiectiv(are) şi obiectiv(are) – este exploatat acum de Lovinescu pentru diferenţierea genurilor liric şi epic.

---

provoacă însă poezia „modernistului" Arghezi, în speţă „acea admirabilă *Duhovnicească*", unde „psihologia călugărului halucinat de viziunea Domnului este impresionantă – adevărată psihologie a misticului fixată obiectiv de un mare artist" (*ibid.*, p. 332).

[1] Sintagma „sleire a lirismului", cu variantele „disoluţie" sau „insuficienţă" a lirismului, pare metamorfoza suferită de o mai veche caracterizare a lui Dobrogeanu-Gherea făcută poeziei decadente: „decadentismul modern nu e altceva decât degenerarea liricii moderne înseşi, e un termen la care trebuie să ajungă lirica în evoluţia ei, e bătrâneţea, degenerarea, decăderea liricii, e un termen deci la care trebuie să ajungă şi lirica eminesciană" („D-l Panu asupra criticei şi literaturii", în *op. cit.*, p. 121).

[2] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III, *op. cit.*, p. 399.

În atari condiţii, criticul retrage liricului (şi implicit modernismului) proprietatea obiectivării şi o deleagă globalmente genului epic, liricul rămânând caracterizat exclusiv prin acţiunea de subiectivare: „evoluţia poeziei lirice nu se poate îndruma decât în sensul esenţei sale subiective. […] Procesul de subiectivare nu s-a oprit, fireşte, la romantism, ci a mers mai departe spre forma evoluată a simbolismului […] Iată motivul interior, pentru care am privit simbolismul ca o etapă firească în dezvoltarea poeziei lirice şi, desigur nu ultima, întrucât mai toate curentele noi se reclamă de la adâncirea în subiect”[1]. Ca atare, pe temeiul discriminării romantice a genurilor literare, modernismul poetic – descris, contradictoriu, în *Evoluţia poeziei lirice*, ca „disoluţie a lirismului” (obiectivare), dar atestat, în *Evoluţia „prozei literare”* drept „subiectivare” – ajunge să fie blamat pentru influenţa „nefastă” exercitată asupra epicii contemporane, căreia nu i-ar permite să-şi afirme esenţa obiectivantă (vezi capitolul „«Modernismul» ca principiu de dizolvare a poeziei epice”, ilustrat prin proza unor D. Anghel, T. Arghezi, I. Minulescu, N. Davidescu, Mateiu I. Caragiale ş.a.). Capitolul simetric celui consacrat modernismului liric în *Evoluţia poeziei lirice* se intitulează, în *Evoluţia „prozei literare”*, „Poezia epică urbană” (*nota bene*, nu „modernistă”). Dacă în volumul despre poezie, modernismul – ca intelectualizare a emoţiei – însemna îndepărtare de lirism, în volumul despre proza literară modernismul depistat în scrierile prozatorilor e acuzat tocmai de retenţia lirismului[2] (de altfel, atât capitolul care-i discută pe moderniştii liricizanţi, cât şi capitolul dedicat „Poeziei epice urbane” sunt separate de cel care tratează „Creaţia obiectivă” – unde străluceşte Rebreanu). În orice caz, dincolo de controversa genurilor şi de oscilaţiile definirii modernismului, se pare că dezideratul timpuriu al criticului privind „intelectualizarea”-ca-obiectivare a literaturii s-a realizat mai bine în poezie, decât în proza „modernistă”.

---

[1] *Idem, Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, *op. cit.*, pp. 10-12.

[2] Mihail Sebastian este unul dintre primii critici ai prognosticului lovinescian cu privire la evoluţia genurilor literare şi unul care distinge cu temei diferenţa dintre lirismul „paseist” de tip sadovenian şi lirismul „de altă esenţă şi de cu totul altă semnificaţie” al prozatorilor noştri familiarizaţi cu scrisul lui Proust, de la F. Aderca la Hortensia Papadat-Bengescu (vezi Mihail Sebastian, *op. cit.*, p. 455).

Cea din urmă sinteză istorică a lui Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane 1900-1937* (1937), oferă o privire deja retrospectivă, asupra unui „modernism" literar contemplat de pe poziţii post-militantiste. Ponderea utilizării conceptului cu titlu de categorie se restrânge, modernismul nu mai figurează în titluri de capitole decât în secţiunea despre critică, ilustrată doar de Lovinescu, şi în cea despre proză, unde „epica modernistă", subsumată, de această dată, „Poeziei epice urbane", este, din nou, deosebită de „epica narativă", de „epica de analiză psihologică" etc. În ce priveşte genul liric, dispare secţiunea care desemna, în volumul din 1927, „Poezia modernistă".

După această sumară inspecţie a operei critico-istoriografice a lui E. Lovinescu, în condiţiile în care surselor sale franceze pare să le fi fost nefamiliar termenul de modernism literar şi în condiţiile în care contactul lui Lovinescu cu critica post-faguetiană se face mai puţin consistent şi în regim selectiv[1], se poate conchide că termenul de modernism a intrat în jargonul criticului sburătorist mai degrabă graţie participării la mediul publicistic autohton, decât prin contactul direct şi sistematic cu critica şi cu istoria literară franceză din prima jumătate a secolului al XX-lea. Sau – o ipoteză şi mai confortabilă pentru istoriografia noastră şi îndeosebi pentru lovinescieni – că termenul de modernism, cunoscut de cel puţin două decenii în publicistica românească, era simţit de Lovinescu deja ca românesc (*i.e.* „diferenţiat"), fapt ce-l elibera de necesitatea oglindirii fidele a surselor sale externe şi de problematizarea genealogiei sale compozite.

[1] De altfel, cu excepţia unor contacte sporadice cu metaliteratura de sursă franceză a anilor 1920 (de tipul lucrărilor lui Henri Brémond sau Fr. Paulhan), aparatul conceptual specializat pentru studiul literaturii rămâne, în cazul lui Lovinescu, produsul frecventării unor referinţe străine care circulau la finele secolului al XIX-lea şi aproximativ în primul deceniu al secolului al XX-lea. La moartea lui Thibaudet, criticul îşi nota în jurnal regretul constatării că, după Faguet, peisajul literelor franceze pierde cel mai solid cap critic al său. Totuşi, în scrierile lui Lovinescu, autorul *Fiziologiei criticii* este invocat rarisim – în *Istoria literaturii române contemporane*, de pildă, numele lui Thibaudet apărând doar spre finele *Evoluţiei ideologiei literare*, într-un citat din Ibrăileanu.

Concluzii

Apariţia şi fixarea conceptului de modernism în metaliteratura românească a primei jumătăţi a secolului al XX-lea s-a datorat probabil concurenţei, activă încă din primul deceniu al secolului, dintre conceptul de „simbolism" (debitor spaţiului francofon, sursă a mai multor *-isme*, între care preponderent a fost „simbolismul", văzut ca specie de „decadentism") şi „modern(ism)" (debitor spaţiului germanofon şi îndeosebi vienez) – respectiv concurenţei dintre linia francofilă reprezentată de Al. Macedonski şi Ov. Densusianu şi linia germanofonă, ilustrată de Şt. Petică şi D. Caracostea.

Cariera conceptului românesc de modernism literar ar debuta, prin urmare, acolo unde prin alte părţi se va fi terminat înainte de a fi început: în contextul enciclicei papale pronunţate de Papa Pius al X-lea împotriva reformiştilor („moderniştilor") din sânul Bisericii Catolice. După acest eveniment, conform celor mai multe dintre sintezele actuale consacrate conceptului de modernism, în ţările Europei catolice conceptul de modernism a fost confiscat de conotaţia teologală, ratându-şi astfel cariera metaliterară. În spaţiul românesc, şansa acestui concept a fost poate aceea că şi-a asigurat un spaţiu oarecare în publicistica românească de dinainte de 1910 (prin surse germano-vieneze concurate de „modernismul" francez – simbolismul), înainte ca traiectoria lui pe piaţa culturală europeană să vireze decisiv spre disputele teologale. Fapt este că, la noi, conceptul de modernism şi-a câştigat deja în primul deceniu al secolului al XX-lea un câmp de referinţă intern întrucâtva autarhic (atât susţinători, cât şi oponenţi – un trafic dublu deci), necenzurat de instituţii care în alte ţări vor inhiba uzul său metaliterar (Biserica Catolică în Vestul şi în Centrul european sau regimul sovietic din URSS, ostil „modernismelor" burghezo-decadente şi formalismului). Un argument în acest sens este faptul că, deşi cunoaşte termenul de „cubism literar", vehiculat în Franţa în deceniul al doilea al secolului XX pentru desemnarea unora dintre producţiile post-simboliste (vezi Jacques

Rivière, „Reconnaissance à Dada", 1920), Lovinescu nu mai simte nevoia să-l importe pentru a-l aplica poeţilor români, câtă vreme modernismul îşi câştigase o notorietate internă suficientă şi se fixase într-un vocabular comun promotorilor şi adversarilor săi. Convingerile „moderniste" ale criticilor, istoricilor şi istoriografilor români vor merge, în prima jumătate a secolului trecut, până la a-i atribui paternitatea termenului de modernism lui Baudelaire (care, în ultrainvocatul „Le Peintre de la vie moderne", pronunţase doar „la modernité", iar în „Salon de 1846" şi „Salon de 1859", doar „la vie moderne", „l'artiste moderne" sau „le public moderne") – aşa cum face Al. Philippide, în articolul „Modernismul" (1929) – şi la a modifica, în traducerea românească, titlul articolului lui Thibaudet „Discussion sur le Moderne" în „Discuţii asupra modernismului" – cum va face Constantin Stelian în „Cu privire la modernism. Schiţă pentru un studiu" (1942).

Prin urmare, dacă se pot formula unele îndoieli referitoare la conceptul românesc de modernism literar din prima jumătate a secolului al XX-lea, ele nu pot ţine de realitatea sau de calitatea definirii sale (*i.e.* de conformitatea cu doxa metaliterară postbelică), ci doar de identificarea precisă a filierelor externe şi/ sau interne ale adoptării şi elaborării sale. Important este că acest concept *există* în arhiva criticii şi a istoriei literare româneşti din prima jumătate a secolului al XX-lea, în abordări teoretice şi doctrinare solide, nu doar în regim publicistic. În aceste condiţii, a-l obliga la examen în faţa unor metanaraţiuni „recuperatoare" şi „integratoare" – care pretind a „descoperi" *post factum* acea identitate a modernismului rămasă străină artizanilor săi – pare un gest de „sincronizare" spasmodică, un tic al discursului cultural românesc obişnuit să graviteze la marginea paradisului ideilor, dar neatent la continua instabilitate a reperelor care marchează şi culturile zise majore ale Vestului.

Pe de altă parte, un posibil motiv pentru care ghidurile, antologiile de studii şi istoriile literare străine de dată recentă conchid aproape la unison că termenul *modernism* nu se regăseşte în metaliteratura franceză, italiană, germană sau anglo-americană de dinainte de 1940 cu o frecvenţă care să facă proba unui concept asumat (deşi nu pot demonstra nici că termenul e inexistent), un posibil dedesubt al acestei situaţii, aşadar, poate fi şi acela că *modernismul* va fi circulat probabil în varii

ocurenţe, dar, neînregistrat sistematic în titluri de volume, de publicaţii sau de grupări, nu a fost reţinut de istoria literară (o dovadă că „modernismul" – chiar cu ghilimelele relativizante – nu era o vocabulă inexistentă în Franţa anilor 1920 este chiar polemica lui Albert Thibaudet cu Gonzague Truc din „Discussion sur le Moderne"). Faptul că nici istoriile literare ale lui Lovinescu nu-l afişează în titlu explică poate cum a fost posibil ca un autor informat asupra literaturilor central şi sud-europene ca Péter Krasztev să afirme că, spre deosebire de literaturile menţionate, unde discuţia despre modernism angajează grupări şi reviste fondate în jurul anului 1900 şi chiar mai târziu, în România „modernismul" intră odată cu descinderea lui Titu Maiorescu pe scena literară autohtonă, adică la 1865(!)[1]. Şi asta fără a pomeni, în schimb, nimic despre Lovinescu, mai apropiat, spre deosebire de criticul de la „Junimea", de majoritatea referinţelor „moderniste" central şi sud-europene vehiculate de Krasztev în studiul său. (La fel de bine s-ar fi putut argumenta – de la o distanţă suficientă şi prin colportarea unor informaţii nu de primă mână – că Maiorescu a pregătit futurismul prin ideea desfiinţării instituţiilor „fără fond" ca Academia, Universitatea, teatrul, şcoala de bele-arte etc.)

Acestea fiind zise, se pune următoarea întrebare: dacă trauma lipsei unui concept de modernism literar e plauzibil a se cere analizată şi tratată în istoriografia franceză actuală, cum altfel – dacă nu traumă autoprovocată – poate fi considerată încercarea de a „recupera" modernitatea[2], *i.e.* modernismul literar românesc, printr-o imagine integratoare ca aceea oferită de Hugo Friedrich, şi asta în condiţiile în care istoria literară românească nu a înregistrat modernismul doar sporadic, ci şi doctrinar, prin Lovinescu şi prin criticii contemporani şi succesori ai săi? Spre deosebire de penuria franceză sau italiană, avem totuşi cel puţin trei istorii literare (două ale lui E. Lovinescu şi una a lui G. Călinescu)

---

[1] Deşi mai plauzibilă ar fi fost abordarea lui Maiorescu în termeni de modernitate (*modern, modernity*), Krasztev alege să-l aşeze pe criticul junimist în capul discuţiei despre „modernismul" românesc: „[în] literatura română, modernismul a intrat într-o formă diferită […]" – „In Romanian literature, Modernism arrived in a different way […]" (*History of the Literary Cultures of East-Central Europe*, Marcel Cornis-Pope & John Neubauer (eds.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia, vol. I, 2004, p. 338).

[2] Vezi Ion Bogdan Lefter, *Recapitularea modernităţii*, *op. cit.*

care nu ezită să folosească, în prima parte a secolului trecut, conceptul de modernism. Ideea de a trece modernismul românesc istoric prin filtrul modernismului livrat de cutare metanaraţiune postbelică înseamnă mai curând a deforma o realitate atestată istoric după legile unor ficţiuni obţinute *post factum* şi îngrăşate până la iluzia soliditǎţii absolute, decenii la rând după consumarea faptului, cu sedimentele contribuţiilor ştiinţifice bazate pe citări în buclă din clasicii metaliteraturii postbelice, şi nu pe explorarea materialului documentar din epoca avută în vedere. Măcar în cazul modernismului, frustrarea noastră – legitimă în situaţii în care ne-am dovedit retardatari –, se dovedeşte net deplasată. Ion Vinea avea dreptate să considere modernismul românesc, prin Brâncuşi, Marcel Iancu şi Tzara, singurul nostru produs „de EXPORT" (vezi „Modernism şi tradiţie", 1924). Şi dacă asupra literaturii sau a autorilor români calificaţi – atunci sau acum – drept modernişti pot exista îndoieli şi controverse în comparaţie cu ce se consideră astăzi a fi (fost) modernismul, prin Lovinescu avem, în critica şi în istoria noastră literară, că ne place sau nu stilistica lui, un concept de modernism cert, atestat documentar şi angajat în construcţii istoriografice de anvergură.

Dar ce este, în fond, această traumă a absenţei „vinovate" a ideii de modernism literar din cutare sau cutare cultură? Nimic altceva decât o obsesie indusă de presiunea metaliteraturii postbelice de sursă predilect anglofonă, de trendul favorizării monismelor globalizante, care tind spre unificare (citeşte: simplificare) lexicologică şi conceptuală, şi a căror utilitate practică în cercetare o contestase cu multă pertinenţă René Wellek cu patru decenii în urmă, în „Termenul şi conceptul de istorie literară". Şi o „traumă" justificată, în fond, doar parţial, câtă vreme termenul de modernism şi calificarea generică de *modern*, cu sensul de curent post-romantic şi chiar post-simbolist, au circulat, deşi nesistematic, în prima jumătate a secolului XX, atât în Franţa şi în Germania, cât şi în ţările slavofone şi – dincolo de orice dubiu – în spaţiul românesc.

Acest trend al cercetării literare actuale va fi având, neîndoielnic, meritele sale, dar şi nemeritul stimulării unei poliloghii a consensului vicios, în care o soluţie de tipul definirii modernismului drept „perioada de dinainte de postmodernism" poate fi emisă şi înregistrată cu tot aplombul unei dicţii ştiinţifice serioase.

Cuprins

Partea I
Ştiinţific–politic–literar:
mecanismele unui cerc vicios

Argument....9
Geometria legilor şi meandrele concretului....13
Valorile stângii lovinesciene....93
Literatura, forţă reacţionară sau braţ al avangardei?....132
Lovinescu antimodern?....178

Partea a II-a
Sursele modernismului literar românesc

Deriva reperelor....211
Vicisitudinile unei istorii a poeziei franceze....216
Vicisitudinile unei istorii franceze a poeziei....219
Presiunea metanaraţiunilor postbelice.
Franţa ratează modernismul....224
Modernismul în critica occidentală ante- şi interbelică....230
Modernismul românesc prelovinescian....240
Modernismul în concepţia lui E. Lovinescu....257
Concluzii....272